

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Eusebio GONZÁLEZ MARTÍNEZ

**LA HUMANIDAD DE JESÚS  
EN EL CUARTO EVANGELIO**  
**Una aproximación desde los personajes**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

2005

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 13 mensis octobris anni 2005

Dr. Ioannes CHAPA

Dr. Gundisalbus ARANDA

Coram tribunali, die 17 mensis decembris anni 2004, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
D. Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia  
Vol. XLVIII, n. 1

## PRESENTACIÓN

La presente tesis parte de un dato que se puede considerar unánimemente aceptado por la crítica: el evangelio de Juan se escribió con el fin de mostrar la divinidad de Jesús. El evangelista lo deja claro desde el Prólogo al identificar al Logos con Jesús (1,1.18), y lo reitera después a lo largo de su escrito de modos diversos: por ejemplo, mediante el título «Hijo de Dios» y las afirmaciones «Yo soy» —éstas últimas asemejan a Jesús con el Dios del AT—; mediante la alusión a las fiestas e instituciones judías como cumplidas en él, mediante la narración de los signos, etc. Al final del evangelio, el autor sagrado insiste en la misma idea y concluye que «Jesús realizó en presencia de los discípulos otros muchos signos que no están escritos en este libro», y especifica que «éstos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Cristo, el *Hijo de Dios*, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (20,30-31).

No hay duda, por tanto, del carácter divino del Jesús joánico. En cambio, lo que sí se ha puesto en entredicho ha sido hasta qué punto este Jesús divino es también humano. Para algunos, en el evangelio de Juan, Jesús se muestra tan divino que su humanidad queda eclipsada. Se trata de una interpretación que nace ya en los mismos albores de la cristiandad (el llamado «docetismo») y perdura en nuestros días. Figura emblemática de estas posturas ha sido Ernst Käsemann, para quien el evangelio de Juan refleja un docetismo incipiente. El exegeta alemán aducía al respecto, por ejemplo, el escaso grado de humanidad que muestra Jesús cuando rehúsa obrar el milagro de la conversión del agua en vino en Caná, y contesta a su madre: «¿qué nos va a ti y a mí, mujer?» (2,4); o cuando, junto al pozo de Sicar, responde a los discípulos —que le instan a comer— que él tiene un alimento que ellos no conocen (4,31-32); o cuando manifiesta su alegría por no haber estado presente en la muerte de Lázaro, para que los discípulos crean ante el milagro de su resurrección

(11,14)<sup>1</sup>. En todos estos casos parece que el evangelista muestra un Jesús despegado de lo humano y desinteresado por lo material.

Con esta interpretación, Käsemann se alejaba de la línea marcada por su predecesor y maestro, Rudolf Bultmann, para quien el cuarto evangelio muestra un Jesús que, siendo únicamente hombre, se declara Dios. Su condición humana, por tanto, supone un «escándalo» para la fe en su divinidad. En breves palabras, se podría decir que, para Käsemann, en el evangelio habla un Jesús divino que mínimamente es hombre. En cambio, para Bultmann, es un Jesús-hombre que no puede mostrar su divinidad, divinidad sólo creíble mediante un acto de fe sin apoyo en la realidad.

Como han puesto de manifiesto muchos de sus críticos, el análisis de ambos exegetas era parcial. Bultmann tenía razón al descubrir en el evangelio una fuerte oposición entre Jesús-hombre y Jesús-Dios, pero se equivocaba al fundamentar esa oposición en el ser mismo de Jesús. La oposición no está en Jesús, sino sólo en los que no le aceptan. En este sentido, sólo hay verdadera oposición, «escándalo» como dice Bultmann, en los «judíos». Käsemann, por su parte, acertaba al considerar el Jesús del cuarto evangelio como eminentemente divino, pero erraba al configurarlo exclusivamente de esa manera, pues en el evangelio se recogen otros muchos datos que reflejan la realidad humana de Jesús: Así, por ejemplo, la afirmación del Prólogo de que «el Verbo se hizo carne» (1,14), la descripción de Jesús «cansado» junto al pozo de Sicar (4,6), la referencia en el capítulo 6 a su cuerpo y sangre que dará en alimento (6,52-58), sus lágrimas ante la tumba de Lázaro (11,35), el grito en la cruz «Tengo sed» (19,28), o la descripción del costado traspasado de Jesús del que brota sangre y agua (19,34).

Al hacer, por tanto, una valoración del Jesús joánico, conviene tener en cuenta la perspectiva fundamental del evangelista —Jesús es el Hijo de Dios (cfr. 20,31)—, pero sin desatender los datos humanos en los que indudablemente se apoya. En esta línea se enmarca la presente tesis. Se trata de un intento de profundizar en las relaciones entre el Jesús humano y el Jesús divino mediante el tratamiento que el cuarto evangelio hace de la humanidad de Jesús a través del encuentro de éste con diversos personajes.

Acometer el estudio de la humanidad de Jesús desde la perspectiva de los personajes resulta interesante, ya que son los personajes, a tra-

1. Cfr. E. KÄSEMAN, *El testamento de Jesús. El lugar histórico del evangelio de Juan*, BiEsBi 47, Sígueme, Salamanca 1983, p. 40.

vés de los encuentros con el *hombre* Jesús, los que deben confesar la fe en su *divinidad*. El estudio se ha realizado, por tanto, desde la óptica de los personajes y se ha ceñido a la primera parte del evangelio de Juan (caps. 1-12, excluido el Prólogo, es decir, el comúnmente llamado Libro de los Signos en atención a los milagros que en él aparecen). Se ha ceñido precisamente a estos capítulos porque es aquí donde se concentran los encuentros más paradigmáticos entre Jesús y diversos personajes del evangelio (los discípulos en el cap. 1, Nicodemo en el cap. 3, la samaritana en el cap. 4, la «gente» en el cap. 6, los «judíos» en el cap. 8, en cierta medida el ciego de nacimiento en el cap. 9).

La estructuración de la tesis ha respondido a las diversas posiciones de los personajes en relación a la humanidad de Jesús. Después de un primer capítulo dedicado a la historia de la interpretación, el cuerpo del trabajo se inicia con el personaje más importante del evangelio, esto es, Jesús mismo. El tratamiento que Jesús hace de su humanidad se ha afrontado fundamentalmente desde el estudio de la expresión «Hijo del hombre». El análisis de este título ha puesto de manifiesto que, para el evangelista, «Hijo del hombre» subraya sobre todo la condición divina de Jesús, pero sin anular su humanidad, que está presente de modo secundario.

El resto de los capítulos se estructura en torno a los encuentros con Jesús de diversos personajes: en el capítulo III, los que lo aceptan, que son las personas individuales; en el capítulo IV, los que permanecen indecisos, esto es, la «gente»; en el capítulo V, los que se enfrentan a él: los «judíos». En el presente *excerptum* se recoge exclusivamente el capítulo III, dedicado a los personajes individuales. La elección radica en el hecho de que ellos son, precisamente, los que realizan con éxito el paso desde un primer acercamiento humano a Jesús al reconocimiento de su dignidad superior. El capítulo estudia los personajes individuales más relevantes del Libro de los Signos (el Bautista, Natanael, Nicodemo, la samaritana, el ciego de nacimiento), y finaliza con un apartado de conclusiones. Sin embargo, para ofrecer una valoración global del estudio realizado, presentamos a continuación un resumen de las conclusiones de la tesis:

1. Por un lado, la humanidad de Jesús se muestra inicialmente como un impedimento a la fe de los personajes. Un atisbo de ello se detecta en algunas palabras del Bautista, pero se observa sobre todo en Natanael, quien duda de la posibilidad de que Jesús sea el Mesías objetando un rasgo de su humanidad como es su lugar de origen: «¿De Nazaret puede haber algo bueno?» (1,46).

Similares resistencias a creer, basándose en los orígenes humanos de Jesús, se darán también entre la «gente» y los «judíos». La «gente» dice en 7,26: «Mirad cómo habla con toda libertad y no le dicen nada. ¿Habrán reconocido de veras las autoridades que éste es el Cristo? Pero éste sabemos de dónde es [se refieren al origen galileo de Jesús], mientras que cuando venga el Cristo nadie sabrá de dónde es». Un poco más adelante, en el mismo cap. 7, insiste la «gente» de nuevo en el origen galileo de Jesús: «¿Acaso va a venir de Galilea el Cristo? ¿No dice la Escritura que el Cristo vendrá de la descendencia de David y de Belén, el pueblo de donde era David?» (7,41-42). Los «judíos» también mostrarán su rechazo a creer en Jesús justificándose en que él es un simple hombre. En el cap. 6 dudan de que Jesús sea el pan bajado del cielo como él afirma, porque ellos conocen a sus padres: «¿No es éste Jesús, hijo de José, cuyo padre y madre conocemos?, ¿cómo puede decir ahora “he bajado del cielo”?» (6,42).

Como puede observarse, en estos casos la realidad humana de Jesús supone un obstáculo para la fe de los personajes. Pero se debe notar que no todos ellos reaccionan igual. Los personajes individuales, como el Bautista y Natanael, superan las dificultades. Ambos confesarán de diversos modos su fe en Jesús, sin disociar en él las características humanas y divinas. Más bien, la humanidad es el instrumento para ahondar en el conocimiento de Jesús y así reconocer sus rasgos divinos. La «gente», por su parte, se encuentra con la misma dificultad pero nunca logrará dar el paso desde la humanidad hasta la divinidad de Jesús. Se quedan en una mera apreciación humana de su persona. Los «judíos», en cambio, no sólo permanecen estancados en la realidad humana de Jesús (al que reiteradamente llaman «hombre» en tono despectivo), sino que se enfrentarán agriamente a él hasta condenarlo a muerte.

2. Hay otros personajes individuales en los que la humanidad de Jesús no se presenta como un obstáculo a su fe, sino como camino hacia ella. Reconocen la identidad superior de Jesús, pero no por la superación de la paradoja humanidad/divinidad, sino por un reconocimiento gradual del Jesús humano al Jesús divino. Así ocurre con la samaritana. Ella identifica al principio a Jesús como un «judío» cualquiera («¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí que soy samaritana?», 4,9) y también lo compara despectivamente con Jacob («¿Acaso eres tú más que nuestro padre Jacob, que nos dio el pozo...?», 4,12). Sin embargo, más tarde lo reconoce como profeta en 4,19, y, finalmente, confiesa a Jesús a la vez como hombre y, de modo implí-

cito, como Mesías, al anunciarlo a sus compatriotas con una pregunta que resume su acceso desde el Jesús humano al divino: «Venid a ver a un *hombre* que me ha dicho todo lo que he hecho. ¿No será el *Cristo*?» (4,29). El mismo proceso se observa en el ciego de nacimiento del cap. 9, quien reconocerá al principio a Jesús como hombre: «ese *hombre* que se llama Jesús hizo barro, me untó los ojos y me dijo “Vete a Siloé y lávate”», para más tarde identificarlo como profeta (9,17) y finalmente postrarse ante él (9,35).

3. En último lugar, hay otros casos en los que la humanidad de Jesús no es ni obstáculo a la fe ni camino hacia ella, sino que aparece con un valor positivo en sí misma. Así ocurre con Nicodemo, una figura que a lo largo del evangelio muestra una actitud cada vez más cercana a Jesús, aunque no llega nunca a una confesión de fe explícita. Al principio del evangelio, en el cap. 3, Nicodemo se acerca de noche al Maestro y no entiende sus palabras, en una actitud similar a la que podrían tener los «judíos». Más tarde, en 7,51 defiende a Jesús frente a los fariseos alegando sus hechos y palabras (el Jesús-hombre que obra y predica). Finalmente aparece en el Calvario para ungir el cuerpo muerto de Jesús (19,39-40). En este proceso se observa que el evangelista valora el comportamiento de Nicodemo, aunque está basado exclusivamente en un acercamiento humano a Jesús. Por otra parte, en pasajes que recogen controversias entre Jesús y los «judíos», el evangelista profundiza aspectos de la humanidad de Jesús, asignando a ésta rasgos divinos. Se podría hablar aquí de una teologización de la humanidad de Jesús. Así sucede cuando Juan identifica el cuerpo de Jesús con el nuevo templo en el cap. 2 (2,19-20), cuando describe su carne y sangre como alimento de vida eterna en el cap. 6 (6,53-58), o cuando anuncia cumplida en Jesús la verdadera descendencia de Abrahán en el cap. 8 (8,56).

A modo de valoración de las conclusiones alcanzadas, se puede decir que el evangelista hizo un tratamiento de la humanidad de Jesús similar al que llevó a cabo con otras realidades bien conocidas (por ejemplo, con la identificación de las fiestas judías con rasgos propios de Jesús, o con la misma consideración de los milagros como signos, es decir, realidades que significan algo más profundo). El cuarto evangelio fue calificado ya en la antigüedad como el evangelio «espiritual» y a menudo se le ha asignado al evangelista el calificativo de «teólogo». Efectivamente, puede decirse que Juan desarrolla una mirada contemplativa, desde lo materialmente palpable hasta la realidad espiritual que se esconde detrás. En relación al acercamiento de

los personajes a la humanidad de Jesús este proceso se manifiesta en un tríptico de posibilidades: superación de la dificultad de lo terreno, camino desde el Jesús humano al divino, teologización de la realidad humana de Jesús. En todos los casos se aprecia cómo el evangelista dirige sus pasos hacia la realidad última y divina de Jesús, pero sin menospreciar su humanidad.



## ÍNDICE DE LA TESIS

ÍNDICE .....	I
TABLA DE ABREVIATURAS .....	V
INTRODUCCIÓN .....	IX
1. Aspectos generales .....	ix
2. Metodología: una aproximación desde los personajes .....	xiii

### CAPÍTULO I LA HUMANIDAD DE JESÚS. HISTORIA DEL PROBLEMA

1. LA PRESENCIA DEL EVANGELIO DE JUAN EN LOS SIGLOS I Y II .....	4
2. LOS COMENTARIOS PATRÍSTICOS .....	9
3. EDAD MEDIA Y EDAD MODERNA .....	15
4. LOS SIGLOS XIX Y XX .....	19

### CAPÍTULO II LA HUMANIDAD DE JESÚS A TRAVÉS DE SUS PALABRAS

1. PRESUPUESTO PREVIO: INDICACIONES DE JESÚS SOBRE SU DIVINIDAD ...	29
2. AFIRMACIONES DE JESÚS SOBRE SU HUMANIDAD .....	36
2.1. Hijo del hombre .....	39
2.2. Autorreferencia implícita como hombre (8,40) .....	76
3. CONCLUSIONES .....	81

### CAPÍTULO III PERSONAJES SINGULARES FRENTE A LA HUMANIDAD DE JESÚS

1. JUAN BAUTISTA .....	88
2. LOS PRIMEROS DISCÍPULOS. FELIPE Y NATANAEL .....	106

3. NICODEMO .....	124
4. LA SAMARITANA .....	140
5. EL CIEGO DE NACIMIENTO .....	150
6. CONCLUSIONES .....	154

#### CAPÍTULO IV

##### LA «GENTE» FRENTE A LA HUMANIDAD DE JESÚS

1. LA MULTIPLICACIÓN DE LOS PANES (CAP. 6) .....	166
2. DUDAS ACERCA DE JESÚS (CAP. 7) .....	177
3. AMALGAMA DE ACTITUDES EN EL CAP. 12 .....	200
4. CONCLUSIONES .....	207

#### CAPÍTULO V

##### LOS «JUDÍOS» FRENTE A LA HUMANIDAD DE JESÚS

1. LOS «JUDÍOS» .....	213
1.1. En la purificación del Templo (2,13-22) .....	215
1.2. En la curación del paralítico (5,1-18) .....	228
1.3. La controversia del cap. 6 .....	233
1.4. La controversia del cap. 8 .....	244
1.5. La condena de Jesús (10,22-42) .....	263
2. «SUMOS SACERDOTES» Y «FARISEOS» .....	269
3. CONCLUSIONES .....	281

CONCLUSIONES .....	287
1. Punto de partida .....	287
2. Conclusiones .....	291
2.1. La divinidad por encima de la humanidad .....	293
2.2. La humanidad como vía hacia la divinidad .....	296
2.3. La humanidad en sí misma considerada .....	303

BIBLIOGRAFÍA .....	307
--------------------	-----

## BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

### TEXTO BÍBLICO

- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (eds.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart <sup>5</sup>1997.
- Novum Testamentum Graece et Latine*, NESTLE, E.; ALAND, K. (eds.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart <sup>27</sup>1994.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes*, RAHLFS, E. (ed.), Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, sexta edición, *sine data*.

### VERSIONES

- Biblia de Jerusalén*, UBIETA, J.A. (dir.), Desclée De Brouwer, Bilbao <sup>3</sup>1998.
- Nuevo Testamento trilingüe*, BOVER, J.M.; O'CALLAGHAN, J., BAC 400, Madrid <sup>3</sup>1994.
- Sagrada Biblia*, 5 vols., Facultad de Teología de la Universidad de Navarra (ed.), EUNSA, Pamplona 1997-2004.
- Sagrada Biblia*, NÁCAR, E.; COLUNGA, A. (trads.), Editorial Católica, Madrid <sup>22</sup>1967.

### FUENTES

- S. AGUSTÍN, *Obras de san Agustín. Tratados sobre el Evangelio de san Juan*, PRIETO, T. (ed.), vol. 13 / RABANAL, V. (ed.), vol. 14, BAC 139 y 165, Editorial Católica, Madrid 1955-1957.
- *Enarrationes in Psalmos*, PL 36-37.
- S. ALBERTO MAGNO, *Opera omnia. Enarrationes in Joannem*, BORNET, A. (ed.), vol. 24, Vivès, Parisiis 1899.
- S. BUENAVENTURA, *Opera omnia. Commentarii in Sacram Scripturam*, PP. Collegii a S. Bonaventura (eds.), vol. 6, Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1893.

- S. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Sancti Patris Nostri Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini In D.[ivum] Joannis Evangelium. Accedunt fragmenta varia necnon Tractatus ad Tiberium diaconum duo*, 3 vols., PUSEY, P.E. (ed.), Culture et Civilisation, Bruxelles 1965.
- CORNELIO À LAPIDE, *Commentaria in quattuor evangelia. In Sanctum Joannem*, PADOVANI, A. (ed.), vol. 4, Typographia Pontificia, Augustae Taurinorum 1913.
- Epistola di Barnaba*, SCORZA, F. (ed.), CorPat 1, Società Editrice Internazionale, Torino 1975.
- EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Ecclesiastica*, 2 vols., VELASCO, A. (ed.), BAC 350, Editorial Católica, Madrid 1973.
- S. IRENEO DE LYÓN, *Irénée de Lyon. Contre les hérésies*, ROUSSEAU, A. (ed.), SC 263-264, 293-294, 210-211, 100 (2 vols.) y 152-153, Cerf, Paris 1965-1982.
- S. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilias sobre el Evangelio de San Juan*, 3 vols., GARZÓN-BOSQUE, I. (trad.), Ciudad Nueva, Madrid 1991-2001.
- *Commentarius in sanctum Joannem*, PG 59.
- JUAN SCOTO, *Jean Scot. Commentaire sur l'Évangile de Jean*, JEAUNEAU, E. (ed.), SC 180, Cerf, Paris 1972.
- S. JUSTINO, *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*, MARCHOVICH, M. (ed.), PTS 47, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1997.
- *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis*, MARCHOVICH, M. (ed.), PTS 38, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1994.
- MALDONADO, Juan de, *Commentarii in Quatuor Evangelistas. In Ioannem*, vols. 7-10, apud Viduam et Filios J. Subirana, Barcinone 1881-1882. Versión castellana en ÍDEM, *Comentarios a los cuatro Evangelios. Evangelio de San Juan*, JIMÉNEZ, L.M. (trad.), vol. 3, BAC 112, Editorial Católica, Madrid 1954.
- ORÍGENES, *Origène. Commentaire sur S. Jean*, BLANC, C. (ed.), SC 120, 157, 222, 290 y 385, Paris 1966-1992.
- RUPERTO DE DEUTZ, *Ruperti Tuitiensis Commentaria in Evangelium Sancti Johannis*, HAACKE, R. (ed.), CChr.CM 9, Brepols, Turnholti 1969.
- TEODORO DE MOPSUESTIA, *Theodori Mopsuesteni Commentarius in Evangelium Iohannis Apostoli*, VOSTÉ, J.-M. (ed.), CSCO.S 62-63, Secrétariat du CorpusSCO [sic], Louvain 1940.
- TERTULIANO, *Tertulliano. Contro Prasea*, SCARPAT, G. (ed.), CorPat 12, Società Editrice Internazionale, Torino 1985.
- *La chair du Christ*, MAHÉ, J.-P. (ed.), SC 216, Cerf, Paris 1975.
- Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, 3 vols., PINERO, A. (ed.), Pa 14, 23 y 27, Trotta, Madrid 1997-2000.
- S. TOMÁS DE AQUINO, *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, CAI, R. (ed.), Marietti, Romae <sup>5</sup>1952.

## OBRAS DE REFERENCIA

- BLOSS, F.; DEBRUNNER, A., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (revisado por REHKOPF, F.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>16</sup>1984.
- Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, 2 vols., BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (eds.), Sígueme, Salamanca 1998.
- Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 4 vols., COENEN, L.; BEYRENTHER, E.; BIETENHARD, H. (eds.), Sígueme, Salamanca <sup>2</sup>1985-1987.
- Dictionnaire de la Bible. Supplément*, 13 vols. (sin completar), PIROT, L.; ROBERT, A.; CAZELLES, H. (eds.), Letouzey et Ané, Paris 1928s.
- Dictionnaire de Théologie catholique*, 28 vols., VACANT, A.; MANGENOT, E.; AMANN, É. (eds.), Letouzey et Ané, Paris 1903-1950.
- Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 16 vols., KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (eds.), Paideia, Brescia 1965-1992.
- SCHWERTNER, S.M., *IATG (Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete)*, Walter de Gruyter, Berlin-New York <sup>2</sup>1992.
- STEGMÜLLER, F., *Repertorium biblicum Medii Aevi*, 11 vols., Instituto Francisco Suárez, Matriti 1955-1980.
- STRACK, H.L.; BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 vols., C.H. Beck, München 1922-1961.

## COMENTARIOS AL EVANGELIO DE JUAN

- BARRETT, C.K., *El evangelio según san Juan*, Cristiandad, Madrid 2003.
- BAUER, W., *Das Johannesevangelium*, HNT 6, J.C.B Mohr (Paul Siebeck), Tübingen <sup>3</sup>1933.
- BEASLEY-MURRAY, G.R., *John*, WBC 36, Thomas Nelson Publishers, Nashville <sup>2</sup>1999.
- BECKER, J., *Das Evangelium des Johannes*, 2 vols., Gerd Mohn, Güttersloh / Echter Verlag, Würzburg 1979-1981.
- BERNARD, J.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 2 vols., MCNEILE, A.H. (ed.), ICC, T. & T. Clark, Edinburgh 1928.
- BLANK, J., *El Evangelio según San Juan*, 4 vols., Herder, Barcelona 1977-1980.
- BRODIE, T.L., *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- BROWN, R.E., *El Evangelio según Juan*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1979.
- BULTMANN, R., *Das Evangelium des Johannes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1941. Edición en inglés: R. BULTMANN, *The Gospel of John. A Commentary*, BEASLEY-MURRAY, G.W. (trad.), Basil Blackwell, Oxford 1971.

- CARSON, D.A., *The Gospel According to John*, PiNTC, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) / Apollos, Leicester 1991.
- CULPEPPER, R.A., *The Gospel and Letters of John*, Abingdon Press, Nashville 1998.
- FABRIS, R., *Giovanni*, Borla, Roma 1992.
- HAENCHEN, E., *John. A Commentary on the Gospel of John*, 2 vols., Hermeneia, FUNK, R.W. (trad.), Fortress Press, Philadelphia 1984.
- HOSKYNs, E.C., *The Fourth Gospel*, DAVEY, F.N. (ed.), Faber and Faber, London <sup>2</sup>1947.
- LAGRANGE, M.-J., *Évangile selon saint Jean*, Gabalda, Paris <sup>5</sup>1936.
- LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del Evangelio de Juan*, 4 vols., BiEsBi 68-70 y 96, Sígueme, Salamanca 1989-2001.
- LIGHTFOOT, R.H., *St. John's Gospel*, Clarendon Press, Oxford 1957.
- LINDARS, B., *The Gospel of John*, NCBC, Eerdmans, Grand Rapids 1972.
- LOISY, A.-F., *Le quatrième évangile*, Nourry, Paris 1903.
- MATEOS, J.; BARRETO, J., *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Cristiandad, Madrid <sup>2</sup>1982.
- MOLONEY, F.J., *The Gospel of John*, SPSe 4, Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) 1998.
- ODEBERG, H., *The Fourth Gospel. Interpreted in its Relation to Contemporary Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World*, Grüner, Amsterdam 1968.
- PANIMOLLE, S.A., *Lettura Pastorale del Vangelo di Giovanni*, 3 vols., Dehoniane, Bologna 1978-1984.
- RIDDERBOS, H., *The Gospel According to John. A Theological Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids 1997.
- SCHLATTER, A., *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt. Ein Kommentar zum vierten Evangelium*, Calwer, Stuttgart 1948.
- SCHNACKENBURG, R., *El evangelio según San Juan*, 4 vols., Herder, Barcelona 1980-1987.
- STRATHMANN, H., *Das Evangelium nach Johannes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1951.
- WELLHAUSSEN, J., *Das Evangelium Johannis*, Georg Reimer, Berlin 1908. Reeditado por HENGEL, M. (ed.), Walter de Gruyter, Berlin-New York 1987.
- WESTCOTT, B.F., *The Gospel According to St. John*, Macmillan, London 1881. Reeditado: *The Gospel According to St. John*, Eerdmans, Grand Rapids 1975.

#### OBRAS GENERALES, MONOGRAFÍAS Y ARTÍCULOS ESPECÍFICOS

- ABBOTT, E.A., *Johannine Grammar*, A. & C. Black, London 1906.
- *Johannine Vocabulary. A Comparison of the Words of the Fourth Gospel with Those of the Three*, A. & C. Black, London 1905.

- ABREGO DE LACY, J.M., *Los libros proféticos*, IEB 4, Verbo Divino, Estella 1993.
- ALLO, E.B., *Jean (Évangile de saint)*, DBS, vol. 4, cols. 838-841.
- AMANN, É., *Nestorius et sa doctrine*, DThC, vol. 11.1, cols. 76-157.
- ARANDA-PÉREZ, G.; GARCÍA-MARTÍNEZ, F.; PÉREZ-FERNÁNDEZ, M., *Literatura judía intertestamentaria*, IEB 9, Verbo Divino, Estella 1996.
- ASHTON, J., *Comprendere il Quarto Vangelo*, Editrice Vaticana, Roma 2000.
- (ed.), *The Interpretation of John*, Fortress Press, Philadelphia 1986.
- *The Identity and Function of the Ἰουδαῖοι in the Fourth Gospel*, NT 27 (1985) 40-75.
- ATTRIDGE, H.W.; MACRAE, G.W., *The Gospel of Truth*, en *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex)*, ATTRIDGE, H.W. (ed.), NHSt 22, E.J. Brill, Leiden 1985, pp. 55-117.
- AUWERS, J.M., *La nuit de Nicodème ou l'ombre du langage*, RB 97 (1990) 481-503.
- BAARDA, T., *John 8:57b: The Contribution of the Diatessaron of Tatian*, NT 38 (1996) 336-343.
- BAGATTI, B., «Nazareth», DBS, vol. 6, cols. 318-333.
- BALL, D.M., «*I Am*» in *John's Gospel. Literary Function, Background and Theological Implications*, JSNT.S 124, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.
- BALZ, H., «ὄχλος», DENT, vol. 2, cols. 664-665.
- BAMMEL, C.P., *Tradition and Exegesis in Early Christian Writers*, Variorum Collected Studies Series, Ashgate, Aldershot 1995.
- BAMMEL, E., «*Ex illa itaque die consilium fecerunt...*» (John 11:53), en *The Trial of Jesus. Cambridge Studies in Honour of C.F.D. Moule*, ID. (ed.), SBT 13, SCM Press, London 1970, pp. 11-40.
- BARKER, M., *John 11,50*, en *The Trial of Jesus. Cambridge Studies in Honour of C.F.D. Moule*, BAMMEL, E. (ed.), SBT 13, SCM Press, London 1970, pp. 41-46.
- BARRETT, C.K., «*The Flesh of the Son of Man*» [John 6.53], en *Essays in John*, ÍDEM (ed.), SPCK, London 1982, pp. 37-49.
- BASSLER, J.M., *Mixed Signals: Nicodemus in the Fourth Gospel*, JBL 108 (1989) 635-646.
- *The Galileans: A Neglected Factor in Johannine Community Research*, CBQ 43 (1981) 243-257.
- BAUMGARTEL, F.; MEYER, R.; SCHWEIZER, E., «σάρξ κτλ.», GLNT, vol. 11, cols. 1265-1398.
- BAUR, F.C., *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*, Verlag und Druck, Tübingen 1847.
- *Die Komposition und der Charakter des Johannesevangeliums*, Tübingen Theologischer Jahrbuch, Tübingen 1844.
- BECK, D.R., *The Discipleship Paradigm. Readers and Anonymous Characters in the Fourth Gospel*, E.J. Brill, Leiden-New York 1997.

- BERTRAM, G., «ὁψώω κτλ.», GLNT, vol. 14, cols. 793-811.
- BIERINGER, R.; POLLEFEYT, D.; VANDECASTEELE-VANNEUVILLE, F., *Wrestling with Johannine Anti-Judaism: A Hermeneutical Framework for the Analysis of the Current Debate*, en *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium, 2000*, JCHS 1, ID. (eds.), Royal Van Gorcum, Assen 2001, pp. 3-44.
- BIETENHARD, H., «Pueblo (ὄχλος)», DTNT, vol. 3, pp. 445-446.
- BLANK, J., *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Lambertus, Freiburg im Breisgau 1964.
- BLINZLER, J., *Der Prozess Jesu. Das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund der ältesten Zeugnisse dargestellt und beurteilt*, Friedrich Pustet, Regensburg <sup>4</sup>1960.
- BLOMBERG, C.L., *The Historical Reliability of John's Gospel. Issues and Commentary*, InterVarsity Press, Downers Grove (Illinois) 2001.
- BOER, M.C. DE, *The Depiction of «the Jews» in John's Gospel: Matters of Behavior and Identity*, en *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium, 2000*, BIERINGER, R.; POLLEFEYT, D.; VANDECASTEELE-VANNEUVILLE, F. (eds.), JCHS 1, Royal Van Gorcum, Assen 2001, pp. 260-280.
- BOISMARD, M.-É., *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques*, RB 68 (1961) 507-524.
- BORGEN, P., *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Conception of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, NTS 10, E.J. Brill, Leiden 1965.
- *Observations on the Midrashic Character of John 6*, ZNW 54 (1963) 232-240.
- BORNKAMM, G., *Towards the Interpretation of John's Gospel: A Discussion of The Testament of Jesus by Ernst Käsemann (1968)*, EvTh 28 (1968) 8-25. También en *The Interpretation of John*, ASHTON, J. (ed.), Fortress Press, Philadelphia 1986, pp. 79-98.
- BOTHA, J.E., *Jesus and the Samaritan Woman. A Speech Act Reading of John 4:1-42*, NTS 65, E.J. Brill, Leiden 1991.
- BOUGHTON, L.C., *The Priestly Perspective of the Johannine Trial Narratives*, RB 110 [2003] 517-551.
- BOUSSET, W., *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1913. Edición en inglés: IDEM, *Kyrios Christos*, Abingdon Press, Nashville 1970.
- BRAUN, F.-M., *Jean le Théologien*, 3 vols., Gabalda, Paris 1959-1966.
- BROWN, R.E., *Introducción a la Cristología del Nuevo Testamento*, BiEsBi 97, Sígueme, Salamanca 2001.
- *An Introduction to the New Testament*, Doubleday, New York 1996.
- *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, BiEsBi 43, Sígueme, Salamanca 1983.



- BÜCHSEL, F., «μονογενής», GLNT, vol. 7, cols. 465-478.
- BÜHNER, J.A., *Der Gesandte und sein Weg im 4.Evangelium. Die kultur und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung*, WUNT 2.2, J.C.B Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1977.
- BULTMANN, R., *Teología del Nuevo Testamento*, BiEsBi 32, Sígueme, Salamanca 1981.
- *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums*, ZNW 24 (1925) 100-146.
- BURKETT, D., *The Son of Man Debate. A History and Evaluation*, MSSNTS 107, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- *The Nontitular Son of Man: A History and Critique*, NTS 40 (1994) 504-521.
- *The Son of Man in the Gospel of John*, JSNT.S 56, Sheffield Academic Press, Sheffield 1991.
- CAMPBELL, R.J., *Evidence for the Historicity of the Fourth Gospel in John 2,13-22*, StEv 7 (1982) 101-120.
- CAMPENHAUSEN, H. VON, *The Formation of the Christian Bible*, Sigler Press, Mifflintown (Pennsylvania) 1997.
- CARAGOUNIS, C.C., *The Son of Man. Vision and Interpretation*, WUNT 38, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1986.
- CARMICHAEL, C.M., *Marriage and the Samaritan Woman*, NTS 26 (1980) 332-346.
- CASEY, M., *Aramaic Idiom and the Son of Man Problem. A Response to Owen and Shepherd*, JSNT 25 (2002) 3-32.
- CASSEM, N.H., *A Grammatical and Contextual Inventory of the Use of Kosmos in the Johannine Corpus with Some Implications for a Johannine Cosmic Theology*, NTS 19 (1972) 81-91.
- CHAPA, J., *La antropología teológica de Rudolf Bultmann*, ScrTh 36 (2004) 231-257.
- CHATMAN, S., *Historia y discurso. La estructura narrativa en la novela y en el cine*, Taurus, Madrid 1990.
- COLLINS, R.F., *From John to the Beloved Disciple. An Essay on Johannine Characters*, Interp. 49 (1995) 359-369.
- *The Representative Figures of the Fourth Gospel*, DR 94 (1976) 26-46 y DR 95 (1976) 118-132.
- COLPE, C., «ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου», GLNT, vol. 14, cols. 273-472.
- CONWAY, C.M., *Men and Women in the Fourth Gospel. Gender and Johannine Characterization*, SBL.DS 167, Scholars Press, Atlanta 1999.
- COPPENS, J., *Le Fils de l'homme dans l'évangile johannique*, EThL 52 (1976) 28-81.
- COSGROVE, C.H., *The Place where Jesus is: Allusions to Baptism and Eucharist in the Fourth Gospel*, NTS 35 (1989) 522-539.

- CULLMANN, O., *Cristología del Nuevo Testamento*, X. PIKAZA (ed.), BiEsBi 63, Sígueme, Salamanca 1998.
- *The Johannine Circle. Its Place in Judaism, Among the Disciples of Jesus and in Early Christianity. A Study in the Origin of the Gospel of John*, SCM Press, London / Westminster Press, Philadelphia, 1976.
- *The Early Church*, SCM Press, London 1956.
- «ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος», CNT 11 (1947) 26-32. También en ÍDEM, *The Early Church*, SCM Press, London 1956, pp. 177-184.
- CULPEPPER, R.A., *The Jews in the Gospel of John*, RExp 84 (1987) 273-288.
- *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Fortress Press, Philadelphia 1983.
- *The Johannine School. An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*, Scholars Press, Missoula (Montana) 1975.
- DAHL, N.A. *The Johannine Church and History*, en *The Interpretation of John*, ASHTON, J. (ed.), Fortress Press, Philadelphia 1986, pp. 124-142.
- DAHMS, J.V., *The Johannine Use of Monogenés Reconsidered*, NTS 29 (1983) 222-232.
- DAVIES, M., *Rethoric and Reference in the Fourth Gospel*, JSNT.S 69, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992.
- DAVIES, W.D., *The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994 (reimpresión de la 1ª ed. de 1974, University of California).
- DELEBECQUE, É., *Jésus contemporain d'Abraham selon Jean 8:57*, RB 93 (1986) 85-92.
- DODD, C.H., *Interpretación del cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1978.
- *La tradición histórica en el cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1978.
- DOZEMAN, T.B., *Sperma Abraam in John 8 and Related Literature*, CBQ 42 (1980) 342-358.
- DUKE, P.D., *Irony in the Fourth Gospel*, John Knox Press, Richmond 1985.
- EDWARDS, M.J., «Not Yet Fifty Years Old»: *John 8:57*, NTS 40 (1994) 449-454.
- ESLINGER, L., *The Wooing of the Woman at the Well: Jesus, the Reader and the Reader-Response Criticism*, JLT 1 (1987) 167-183.
- FEHRIBACH, A., *The Women in the Life of the Bridegroom. A Feminist Historical-Literary Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel*, Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) 1998.
- FENNEMA, D.A., *John 1.18: God the Only Son*, NTS 31 (1985) 124-135.
- FORSTER, E.M., *Aspects of the Novel*, Penguin Books, Harmondsworth 1962.
- FREED, E.D., *The Son of Man in the Fourth Gospel*, JBL 86 (1967) 402-409.
- GARCÍA-MORENO, A., *Jesús el Nazareno, el Rey de los judíos*, Eunsa, Pamplona 2001.

- GONZÁLEZ-GULLÓN, J.L., *La fecundidad de la Cruz. Una reflexión sobre la exaltación y la atracción de Cristo en los textos joánicos y la literatura cristiana antigua*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2003.
- GOURGUES, M., *L'aveugle-né (Jn 9). Du miracle au signe: typologie des réactions à l'égard du Fils de l'homme*, NRTTh 104 (1982) 381-395.
- GRÉLOT, P., *Jean 8.56 et Jubilés 16.16-29*, RdQ 13 (1988/89) 621-628.
- GRILLMEIER, A., *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*, VeIm 143, Sígueme, Salamanca 1997.
- GROSSER, H., *Narrativa*, Principato, Milano 1985.
- GUILDING, A., *The Fourth Gospel and Jewish Worship. A Study of the Relation of St. John's Gospel to the Ancient Jewish Lectionary System*, Clarendon Press, Oxford 1960.
- HAENCHEN, E., *Der Vater, der mich gesandt hat*, NTS 9 (1962-1963) 208-216.
- HAHN, F., «ὁ λόγος», DENT, vol. 2, cols. 1824-1856.
- HARE, D.R.A., *The Son of Man Tradition*, Fortress Press, Minneapolis 1990.
- HARVEY, A.E., *Jesus on Trial. A Study in the Fourth Gospel*, SPCK, London 1976.
- HIGGINS, A.J.B., *The Son of Man in the Teaching of Jesus*, MSSNTS 39, Cambridge University Press, Cambridge 1980.
- HILL, C.E., *The Epistula Apostolorum: An Asian Tract from the Time of Polycarp*, JECS 7 (1999) 1-53.
- HILLS, J., *Tradition and Composition in the Epistula Apostolorum*, HDR 24, Fortress Press, Minneapolis 1990.
- HIRSCH, E., *Studien zum vierten Evangelium*, J.C.B Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1936.
- HOFIUS, O., *Der in des Vaters Schoß ist' John 1,18*, ZNW 80 (1989) 163-171.
- HOLLERAN, J.W., *Seeing the Light. A Narrative Reading of John 9*, EThL 69 (1993) 5-26 y 354-382.
- HOWARD, W.F., *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*, Epworth, London <sup>3</sup>1945; revisada por BARRETT, C.K. (ed.) <sup>4</sup>1955.
- INFANTE, R., *L'agnello nel Quarto Vangelo*, RivBib (1993) 331-361.
- JEREMIAS, J., *Die Berufung des Nathanael (Jo 1,45-51)*, «Angelos» 3 (1930) 2-5.
- «ἄμυνός, ἄρην, ἄρνιον», GLNT, vol. 1, cols. 917-926.
- KAESTLI, J.D.; POFFET, J.M.; ZUSMTEIN, J., *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, Labor et Fides, Genève 1990.
- KÄSEMANN, E., *Jesus letzter Wille nach Johannes 17*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1966. Edición española: *El testamento de Jesús. El lugar histórico del evangelio de Juan*, BiEsBi 47, Sígueme, Salamanca 1983.

- *The Structure and Purpose of the Prologue to John's Gospel*, en *New Testament Questions of Today*, IDEM (ed.), SCM Press, London 1969, pp. 138-167.
- KEALY, S.P., *John's Gospel and the History of Biblical Interpretation*, 2 vols., Mellen Biblical Press, New York 2002.
- KOESTER, C.R., *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community*, Fortress Press, Minneapolis <sup>2</sup>2003.
- KOKKINOS, N., *Crucifixion in AD 36: The Keystone for Dating the Birth of Jesus*, en *Chronos, Kairos, Christos. Nativity and Chronological Studies Presented to Jack Finegan*, VARDAMAN, E.J.; YAMAUCHI, E.M. (eds.), Eisenbrauns, Winona Lake 1989, pp. 133-163.
- KRAELING, C.H., *Anthropos and Son of Man. A Study in the Religious Syncretism of the Hellenistic Orient*, OSCU 25, Columbia University Press, New York 1927 (reimpreso: AMS, New York 1966).
- KRAFFT, E., *Die Personen in Johannesevangelium*, EvTh 16 (1956) 18-32.
- KYSAR, R., *John. The Maverick Gospel*, Westminster-John Knox Press, Louisville <sup>2</sup>1993.
- *The Fourth Gospel. A Report on Recent Research*, ANRW II.25.3, Gruyter, Berlin 1985, pp. 2389-2480.
- *The Fourth Evangelist and His Gospel. An Examination of Contemporary Scholarship*, Augsburg, Minneapolis 1975.
- LERA, J.M., «...Y se hizo hombre». *La economía trinitaria en las catequesis de Teodoro de Mopsuestia*, TeDe 9, Universidad de Deusto, Bilbao 1977.
- LINDARS, B., *Jesus Son of Man. A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels in the Light of Recent Research*, SPCK, London 1983.
- LOADER, W., *The Christology of the Fourth Gospel. Structure and Issues*, BET 23, Peter Lang, Frankfurt am Main-New York <sup>2</sup>1992.
- MANNUCCI, V., *Giovanni il Vangelo narrante. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo*, EDB, Bologna 1997.
- MARCONI, G., *La vista del cieco. Struttura di Gv 9,1-41*, Gr. 79 (1998) 625-643.
- MARTYN, J.L., *History and Theology in the Fourth Gospel*, Abingdon Press, Nashville <sup>2</sup>1979.
- MATEOS, J.; BARRETO, J., *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan*, Cristiandad, Madrid 1980.
- MCGRATH, J.F., *John's Apologetic Christology. Legitimation and Development in Johannine Christology*, MSSNTS 111, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- MCKINION, S.A., *Words, Imagery, and the Mystery of Christ. A Reconstruction of Cyril of Alexandria's Christology*, E.J. Brill, Boston 2000.
- MEEKS, W.A., *The Man from Heaven in Johannine Sectarianism*, JBL (1972) 44-72 (reimpreso en *The Interpretation of John*, ASHTON, J. [ed.], Fortress Press, Philadelphia 1986, pp. 141-173).
- *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology*, NT.S 14, E.J. Brill, Leiden 1967.

- MEIER, J.P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, 4 vols., Verbo Divino, Estella 1998-2003 (obra aún sin completar).
- *The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What Can Be Said?*, Bib. 81 (2000) 202-232.
- MERCER, C., *APOSTELLEIN and PEMPEIN in John*, NTS 36 (1990) 619-624.
- MIRANDA, J.P., *Die Sendung Jesu im vierten Evangelium. Religions und theologiegeschichtliche Untersuchungen zu den Sendungsformeln*, SBS 87, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1977.
- *Der Vater, der mich gesandt hat*, EHS.T 7, Lang, Bern-Frankfurt 1972.
- MOLLAT, D., *Études johanniques*, Éditions du Seuil, Paris 1979.
- MOLONEY, F.J., *The Fourth Gospel and the Jesus of History*, NTS 46 (2000) 42-58.
- *The Johannine Son of Man*, BSRel 14, Libreria Ateneo Salesiano, Roma<sup>2</sup> 1978.
- *The Johannine Son of God*, Sal. 38 (1976) 71-86.
- *John 6 and the Celebration of the Eucharist*, DR 93 (1975) 243-251.
- MOWINCKEL, S., *He that Cometh*, Basil Blackwell, Oxford 1959.
- MÜLLER, C.D.C., *Epistula Apostolorum*, en *Neutestamentliche Apocryphen in deutscher Übersetzung. I, Evangelien*, SCHNEEMELCHER, W. (ed.), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen<sup>5</sup> 1987, pp. 205-233.
- MURPHY-O'CONNOR, J., *John the Baptist and Jesus: History and Hypotheses*, NTS 36 (1990) 359-374.
- NEUSNER, J., *The Rabbinic Traditions About the Pharisees Before 70*, 3 vols., E.J. Brill, Leiden 1971.
- NEYREY, J.H., *Jesus the Judge: Forensic Process in John 8:21-59*, Bib. 68 (1987) 509-542.
- OKURE, T., *The Johannine Approach to Mission. A Contextual Study of John 4:1-42*, WUNT 2.31, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1988.
- OLSSON, B., *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-Linguistic Analysis of John 2:1-11 and 4:1-42*, CB.NT 6, Gleerup, Lund 1974.
- O'NEILL, J.C., *Son of Man, Stone of Blood (1,51)*, NT 45 (2003) 374-381.
- *The Silence of Jesus*, NTS 15 (1969) 153-167.
- ONUKI, T., *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen «Dualismus»*, WMANT 56, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1984.
- ORBE, A., *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Fuentes patrísticas. Estudios 1, Ciudad Nueva-Editrice Pontificia Università Gregoriana, Madrid-Roma 1994.
- *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, 2 vols., BAC 384-385, Editorial Católica, Madrid 1976.
- *Estudios valentinianos*, 6 vols., AnGr 65, 83, 99, 100, 113, 158, Pontificia Università Gregoriana, Romae 1955-1966.

- OWEN, P.; SHEPHERD, D., *Speaking up for Qumran, Dalman and the Son of Man. Was Bar Enasha a Common Term for «Man» in the Time of Jesus?*, JSNT 81 (2001) 81-122.
- PAGELS, E.H., *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis. Heracleon's Commentary on John*, SBL.MS 17, Abingdon Press, Nashville 1973.
- PAINTER, J., *The Enigmatic Johannine Son of Man*, en *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck*, SEGBROEK, F. VAN; NEIRYNCK, F. (eds.), vol. 3, Leuven University Press, Leuven 1992, pp. 1869-1887.
- PAMMENT, M., *Son of Man in the Fourth Gospel*, JThS 36 (1985) 56-67.
- PANACKEL, C., *Idou ho anthropos (Jn 19,5b). An Exegetico-Theological Study of the Text in the Light of the Use of the Term ANTHROPOS Designating Jesus in the Fourth Gospel*, AnGr 251, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988.
- PANCARO, S., *The Law in the Fourth Gospel. The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John*, E.J. Brill, NT.S 42, Leiden 1975.
- PASQUETTO, V., *Incarnazione e comunione con Dio. La venuta di Iesù nel mondo e il suo ritorno al luogo di origine secondo il IV vangelo*, Teresianum, Roma 1982.
- PAZDAN, M.M., *The Son of Man. A Metaphor for Jesus in the Fourth Gospel*, Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) 1991.
- *Nicodemus and the Samaritan Woman. Contrasting Models of Discipleship*, BTB 17 (1987) 145-148.
- PERETTO, E., *Il logion giovanneo «agnello di Dio, che toglie il peccato del mondo» (Gv 1:29)*, en *Parola e spirito. Studi in onore di Settimio Cipriani*, CASALE-MARCHESELLI, C. (ed.), vol. 1, Paideia, Brescia 1982, pp. 335-374.
- PÉREZ-FERNÁNDEZ, M., *Las Bodas de Caná y la Sepultura de Jesús (Jn 2,1-11 y 19,29-40). Dos obras de misericordia en el Evangelio de Juan*, en *Signum et Testimonium*, cit., pp. 119-132.
- *Aportación de la hermenéutica judaica a la exégesis bíblica*, en *Biblia y Hermenéutica. VII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, J.M. CASCIARO et alii (eds.), Universidad de Navarra, Pamplona 1986, pp. 283-306.
- PERTINI, M.A., *La genialidad gramatical de Jn 8,25*, EstB 56 (1998) 371-404.
- POLLARD, T.E., *Johannine Christology and the Early Church*, Cambridge University Press, Cambridge 1970.
- POTTERIE, I. DE LA, *L'exaltation du Fils de l'homme (Jn 12,31-36)*, Gr. 49 (1968) 460-478.
- REINHARTZ, A., *The Word in the World. The Cosmological Tale in the Fourth Gospel*, SBL.MS 45, Scholars Press, Atlanta 1992.
- RESSEGUIE, J.L., *The Strange Gospel. Narrative Design and Point of View in John*, E.J. Brill, Leiden-Boston-Köln 2001.
- RHEA, R., *The Johannine Son of Man*, Theologischer Verlag, Zürich 1990.

- ROBINSON, J.A.T., *The Priority of John*, SCM Press, London 1985.
- SABOURIN, L., *La Cristologia a partire da testi chiave*, CANOBBIO, G. (ed.), Queriniana, Brescia 1989.
- SABUGAL, S., *La curación del ciego de nacimiento (Jn 9,1-41). Análisis exegetico y teológico*, BEsB 2, Biblia y Fe, Madrid 1977.
- *Χριστός. Investigación exegetica sobre la cristologia joannea*, Herder, Barcelona 1972.
- SANDERS, J.N., *The Fourth Gospel in the Early Church*, Cambridge University Press, Cambridge 1943.
- SCHNACKENBURG, R., *La persona de Jesucristo. Reflejada en los cuatro evangelios*, Herder, Barcelona 1998.
- *Die «situationgelösten» Redestücke in Joh. 3*, ZNW 49 (1958) 88-99.
- SCHNELLE, U., *Antidocetic Christology in the Gospel of John. An Investigation of the Place of the Fourth Gospel in the Johannine School*, Fortress Press, Minneapolis 1992.
- SCHOLES, R.; KELLOG, R., *The Nature of Narrative*, Oxford University Press, New York-London 1966.
- SCHOTTROFF, L., *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*, WMANT 37, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1970.
- SEGALLA, G., *Gesù di Nazaret fondamento storico del racconto evangelico giovanneo*, Teol(Br) 29 (2004) 14-42.
- *Cuatro modelos de «hombre nuevo» en la literatura neotestamentaria, en Esperanza del hombre y Revelación bíblica. XIV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, J.M. CASCIARO y otros (eds.), EUNSA, Pamplona 1996, pp. 83-135.
- SEVRIN, J.-M., *The Nicodemus Enigma: The Characterization and Function of an Ambiguous Actor of the Fourth Gospel*, en *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium, 2000*, BIERINGER, R.; POLLEFEYT, D.; VANDECASTEELE-VANNEUVILLE, F. (eds.), JCHS 1, Royal Van Gorcum, Assen 2001, pp. 357-369.
- SEYNÄVE, J., *Les verbes «apostéllo» et «pémpto» dans le vocabulaire théologique de Saint Jean*, en *L'Évangile de Jean*, JONGE, M. de (ed.), BEThL 44, Duculot-UP, Gembloux-Leuven 1977, pp. 385-389.
- SIDEBOTTOM, E.M., *The Christ of the Fourth Gospel in the Light of the First Century Thought*, SPCK, London 1961.
- *The Son of Man as Man in the Fourth Gospel*, ET 68 (1957) 231-235, 280-283.
- SIEVERS, J., *Who Were the Pharisees?*, en *Hillel and Jesus. Comparisons of Two Major Religious Leaders*, CHARLESWORTH, J.H.; JOHNS, L.L. (eds.), Fortress Press, Minneapolis 1997, pp. 137-155.
- SMALLEY, S.S., *John. Evangelist and Interpreter*, Paternoster, Exeter <sup>2</sup>1998.
- *The Johannine Son of Man Sayings*, NTS 15 (1969) 278-301.

- SMITH, D.M., *The Theology of the Gospel of John*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- SPICQ, C., *L'Épître aux Hébreux*, Gabalda, Paris 1952.
- *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1944.
- STALEY, J.L., *Stumbling in the Dark, Reaching for the Light: Reading Character in John 5 and 9*, Sem 53 (1991) 55-80.
- STAUFFER, E., *Agnostos Christos. Joh. ii.24 und die Eschatologie des vierten Evangeliums*, en *The Background of the New Testament and Its Eschatology*, DAVIES, W.D.; DAUBE, D. (eds.) [in honour of C.H. Dodd], Cambridge University Press, Cambridge 1964, pp. 281-299.
- STENGER, W., *Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts*, TThZ 85 (1976) 116-122.
- STIBBE, M.W.G., *John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, MSSNTS 73, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- SWEENEY, J.P., *Modern and Ancient Controversies over the Virgin Birth of Jesus*, BS 160 (2003) 142-158.
- SYLVA, D.D., *Nicodemus and his Spices (John 19.39)*, NTS 34 (1988) 148-151.
- TALBERT, C.H., *The Myth of a Descending-Ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity*, NTS 22 (1975) 418-443.
- THOMPSON, M.M., *The Humanity of Jesus in the Gospel of John*, Fortress Press, Philadelphia 1988.
- TUÑÍ, J.-O., *El cuarto evangelio: balance de un decenio (1964-1973)*, «Actualidad bibliográfica» 11 (1974) 243-289.
- TUÑÍ, J.-O.; ALEGRE, X., *Escritos joánicos y cartas católicas*, IEB 8, Verbo Divino, Estella 1995.
- UNNIK, W.C. VAN, *The Quotation from the Old Testament in John 12,34*, NT 3 (1959) 174-179.
- VERMES, G., *The Use of בַּר נִשְׂאָ / בַּר נִשְׂאָ in Jewish Aramaic*, en *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, BLACK, M. (ed.), Clarendon Press, Oxford 1967, pp. 310-330.
- VIELHAUER, P., *Historia de la literatura cristiana primitiva. Introducción al nuevo testamento, los apócrifos y los padres apostólicos*, BiEsBi 72, Sígueme, Salamanca 1991.
- VOGELS, H., *Die Tempelreinigung und Golgotha (Joh 2:19-22)*, BZ 6 (1962) 102-107.
- WAHLDE, U.C. VON, *The Johannine «Jews»: A Critical Survey*, NTS 28 (1982) 33-60.
- WENGST, K., *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zur seiner Interpretation*, BThSt 5, Neukirchener Verlag, Neuckirchen-Vluyn 1981.
- WETTER, G.P., *«Der Sohn Gottes». Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannesevangeliums*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1916.



- WHITACRE, R.A., *Johannine Polemic. The Role of Tradition and Theology*, SBL.DS 67, Scholars Press, Chico (California) 1982.
- WILES, M.F., *The Spiritual Gospel. The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church*, Cambridge University Press, Cambridge 1960.
- WINK, W., «*The Son of the Man*» in the Gospel of John, en *Jesus in Johannine Tradition*, FORTNA, R.T.; THATCHER, T. (eds.), Westminster John Knox Press, Louisville-London 2001, pp. 117-123.
- *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1968.
- WREDE, W., *Charakter und Tendenz des Johannes evangeliums*, SGV 37, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1903.
- ZIMMERLI, W.; JEREMIAS, J., *The Servant of God*, SBT 20, SCM Press, London 1957.



## PERSONAJES SINGULARES FRENTE A LA HUMANIDAD DE JESÚS

Una característica peculiar del evangelio de Jn es su pormenorizada presentación de los encuentros de diversas personas con Jesús. En muchos casos son encuentros muy desarrollados, de los que el evangelista procura sacar el mayor provecho. Son escenas cargadas de matices, entre los que se pueden descubrir también aspectos de la humanidad de Jesús.

El presente capítulo se dedica a las figuras que se muestran favorables a Jesús. Se trata de los personajes individuales, caracterizados por este comportamiento positivo hacia Jesús, a diferencia de los personajes colectivos de la «gente» y los «judíos». Sin embargo, no estudiaremos todos los personajes individuales, sino simplemente aquellos que parecen presentar un desarrollo desde un primer contacto humano con Jesús hasta un reconocimiento mayor de su personalidad (a veces de su personalidad divina, otras quizá sin llegar a ella). Este itinerario se da en varios personajes de los doce primeros capítulos (el denominado Libro de los Signos)<sup>1</sup>.

### 1. JUAN BAUTISTA

Juan Bautista es el primer personaje que es presentado en el evangelio en contacto con Jesús, aunque propiamente no hay ningún intercambio de palabras entre ambos<sup>2</sup>. La función del Bautista en el cuarto evangelio está delineada como un testimonio de Jesús (cfr. 1,7.8.15.19.32.34), propiamente como un testimonio de «relevo», de manera que en cuanto señala a Jesús (cfr. 1,29.36) desaparece de la escena<sup>3</sup>. Como hemos indicado, nuestro estudio de los personajes se dirige a examinar si el Jesús que se presenta ante ellos es humano, divino, o humano-divino, y cómo reaccionan los personajes ante él.

Pues bien, aunque el Bautista estrictamente no goza de un encuentro directo con Jesús, sin embargo, en su testimonio se descubre algo de este posible conflicto entre el Jesús humano y el divino.

En efecto, entre los versículos que dedica Jn al testimonio del Bautista, descubrimos algunas ideas que llaman la atención: el Bautista dice respecto a Jesús que «viene detrás de mí» (1,15c.30b); dice «yo no lo conocía» (1,31.33); lo llama *άνήρ* (1,30b) y *άνθρωπος* (3,27); y lo confiesa como Cordero de Dios. Las cuatro afirmaciones tienen relación con la humanidad de Jesús.

#### A. «El que viene detrás de mí» (1,15c.27.30b)

1,15c.27.30b: [15c] *ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγδενεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.* [27] *ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, οὗ οὐκ εἰμὶ [ἐγὼ] ἄξιός ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος.* [30b] *ὁπίσω μου ἔρχεται ἄνθρωπος ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.* («[15c] *El que viene detrás de mí*, se ha puesto delante de mí, porque existía antes que yo»; [27] «... *que viene detrás de mí*, a quien no soy digno de desatarle la correa de su sandalia»; [30b] «*Detrás de mí viene un hombre*, que se ha puesto delante de mí, porque existía antes que yo»).

Varios comentaristas señalan que la frase «el que viene detrás de mí» indica que la predicación del Bautista precedió en el tiempo a la aparición de Jesús. La frase concentraría en sí una disputa entre la comunidad joánica y seguidores del Bautista, que la habrían interpretado como señal de la superioridad de éste sobre Jesús<sup>4</sup>. A corregir esta interpretación de los seguidores del Bautista se dirigiría la propuesta de Jn acerca de la preexistencia de Jesús (1,15c.30c)<sup>5</sup>. Como ya hemos comentado, la pretensión del evangelista es indicar la divinidad de Jesús, y para ello ha de solventar una serie de inconvenientes, algunos basados en lo que podríamos llamar la «debilidad de la presencia humana» de Jesús. Con esta expresión queremos hacer referencia a que, en todo el NT, pero de un modo particular en Jn, se descubren algunas características de la persona o de la actividad de Jesús que chocaban con las pretensiones mesiánicas de la época. Estas características se relacionan a menudo con rasgos de la humanidad de Jesús (ser hijo de José —cfr. 6,42—, proceder de Nazaret —cfr. 1,46—)<sup>6</sup>. Algo así estaría también aquí presente. Jesús apareció con posterioridad temporal al Bautista, y cabe igualmente la posibilidad de que hubiera estado ligado de alguna manera a la predicación de éste<sup>7</sup>. Son rasgos de la actividad de Jesús que afectan a su personalidad, al situarlo apa-

rentemente en inferioridad al Bautista, y desde luego suponen una dificultad para la consideración de su trascendencia.

La controversia entre el grupo joánico y el de los discípulos del Bautista no aparece claramente delineada en el texto evangélico pero se puede deducir de él. La oposición a Jesús que pudo vivir la comunidad joánica no siempre aparece nítidamente en el cuarto evangelio, pero se descubre dibujada entre líneas. Parece lógico en un grupo en el que la fe en la divinidad de Jesús estaba consolidada, y ello exigía un gran esfuerzo apologético frente a otros grupos: en este caso el de los seguidores del Bautista; en la mayoría de los casos en Jn, frente a los «judíos».

A esta serie de conflictos suele responder el evangelista con alguna confesión de fe por parte de los personajes. En este caso concreto, el Bautista, a la dificultad que supondría la aparición posterior de Jesús, responde con la afirmación de su preexistencia (cfr. 1,15d.30c)<sup>8</sup>. El evangelista no niega el hecho de la predicación posterior de Jesús, sino que resuelve el problema a través de la profundización de su ser. Esta será la manera habitual de Jn de resolver los conflictos sobre la humanidad de Jesús: no negará la objeción presentada (no negará los aspectos derivados de su humanidad), sino que la resolverá acudiendo a una profundización de su intimidad, normalmente de su intimidad divina. En resumen:

1. El inicio de la predicación de Jesús con posterioridad al Bautista era entendida por los seguidores de éste como manifestación de la inferioridad de Jesús. Esta minusvaloración de Jesús en su actividad terrena puede relacionarse con otras críticas que aparecen en el evangelio en torno a la vertiente humana de Jesús (procedencia de Nazaret, cfr. 1,46; filiación de José, cfr. 6,42), en controversia con sus pretensiones divinas (al menos para la comunidad joánica enfrentada con grupos pro-Bautistas).

2. La dificultad es solventada por el evangelista afirmando en boca del Bautista la preexistencia de Jesús. El conflicto se resuelve acudiendo a una profundización del ser de Jesús, en concreto, de su ser divino<sup>9</sup>.

#### B. «Yo no lo conocía» (1,31a.33a)

1,31.33a: [31] *καὶ γὰρ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραὴλ διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγὼ ἐν ὕδατι βαπτίζων*. [33a] *καὶ γὰρ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ' ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι ἐκείνός μοι εἶπεν...* («[31] *Yo no lo conocía*, pero he venido a bautizar en agua para que él sea manifestado a Israel». [33a] «*Y yo no lo conocía*, pero el que me envió y a bautizar en agua, me dijo...»).

A subrayar la tesis anterior de que la actividad pública de Jesús no correspondía a la de un Mesías exaltado, sino que se llevó a cabo más bien de modo silencioso, contribuyen también estas palabras del Bautista de que él no conocía a Jesús<sup>10</sup>. Se puede ver detrás de ellas, como en el caso anterior, una polémica y una intención apologética del evangelista para explicar las relaciones mantenidas entre Jesús y el Bautista<sup>11</sup>. «Yo no lo conocía» no indica que el Bautista desconociese absolutamente a Jesús, sino que hasta un momento determinado (presumiblemente el bautismo de Jesús) lo había conocido sólo «humanamente», pero a partir de entonces lo conoció como realmente era<sup>12</sup>. De esta existencia humana absolutamente normal de Jesús hablan también las palabras que el Bautista había dirigido antes a los «judíos»: «Yo bautizo con agua, pero en medio de vosotros está uno a quien no conocéis» (1,26)<sup>13</sup>. El hecho de que «está en medio de vosotros» indica la normalidad de la existencia de Jesús, su humanidad; «a quien no conocéis» indica que los «judíos» desconocían la entraña profunda escondida en esa humanidad (su divinidad, o al menos su condición extraordinaria).

La interpretación que hemos dado a las palabras del Bautista de que «yo no lo conocía» (así como las otras de «a quien no conocéis» que dirige a los «judíos»), en el sentido de suponer un cambio desde el conocimiento humano —o superficial— de Jesús hasta el divino —o al menos más profundo—, es compatible con la interpretación habitual que suele darse a estos versículos en relación con la doctrina del «Mesías oculto»<sup>14</sup>. Según esta doctrina, el Mesías, aun estando ya presente en la tierra, habría permanecido desconocido hasta su manifestación a Israel<sup>15</sup>. Por lo tanto, hay un conflicto entre la situación oculta anterior del Mesías (como simple hombre), y la que se da a partir de su manifestación. Traspasado a la trama del cuarto evangelio —permeado por la cuestión de la identidad de Jesús—, este conflicto se traduce en la controversia en torno a este hombre al que se le asignan cualidades divinas.

Resulta por ello posible afirmar que, a los ojos del evangelista, el Bautista superó el conocimiento exclusivamente humano que antes tenía de Jesús, y pudo reconocer en él (gracias a una manifestación de lo alto, cfr. 1,33a) al que había de venir. Esta dificultad en el reconocimiento de Jesús se podría poner en relación con el ejemplo visto *supra* de la anterioridad temporal del Bautista (1,15c.27.30b). Uniendo ambas ideas podríamos concluir que la relación de Jesús con el Bautista suponía, en tiempos del evangelista (en su *Sitz im Leben*), un conflicto entre la comunidad joánica y otros grupos, en relación al re-

conocimiento en el hombre Jesús de sus prerrogativas mesiánico-divinas. Esta dificultad la salvaba el evangelista por dos vías: 1. Indicando la preexistencia de Jesús (cfr. 1,15d.30c). 2. Afirmando que, aunque el Bautista conocía con anterioridad «humanamente» a Jesús, sólo lo conoció en profundidad a partir de un momento y gracias a una revelación de lo alto (1,33: «Y yo no lo concía, pero el que me envió a bautizar con agua me dijo...»).

### C. Jesús identificado como *ἄνθρωπος* (1,30b) y *ἄνθρωπος* (3,27)

1,30: ὀπίσω μου ἔρχεται ἄνθρωπος ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν. («Detrás de mí viene *un hombre*, que se ha puesto delante de mí, porque existía antes que yo»).

Cuando examinamos anteriormente este versículo pasamos por alto esta identificación de Jesús como *ἄνθρωπος* en labios del Bautista. Es la única vez que en Jn se identifica a Jesús de esta manera<sup>16</sup>. El uso es novedoso y no aparece en la máxima de los sinópticos referida a la relación entre el Bautista y Jesús<sup>17</sup>. Schnackenburg, siguiendo a Lagrange, dice que este uso quizás se deba a la «presencia humana de Jesús»<sup>18</sup>. Mateos, en su vocabulario joánico, señala que *ἄνθρωπος* denota en general «al hombre adulto», e indica en concreto que en 1,30 se podría ver una referencia a Jesús «connotando al Esposo» o también «simbólicamente como término para designar al hombre acabado por el Espíritu»<sup>19</sup>.

Sin embargo, no parece que el uso de *ἄνθρωπος* sea aquí diverso de una significación general como «un hombre, uno»<sup>20</sup>. Desde luego, no parece que el evangelista haya querido dar a la palabra una especial significación (como, por ejemplo, atacar el docetismo), y más bien se trataría, sencillamente, de un uso equivalente a *ἄνθρωπος*. De todos modos, el uso merece ser anotado, porque es una de las 4 únicas veces que la palabra *ἄνθρωπος* es aplicada a Jesús en todo el NT. Los otros 3 casos se encuentran en la obra de Lc (cfr. Lc 24,19; Act 2,22; 17,31). En todos ellos se pueden descubrir trazas de la referencia concreta al Jesús histórico que ha vivido entre sus coetáneos<sup>21</sup>. No parece, por tanto, desacertada la opinión de Schnackenburg y Lagrange de que el empleo muestra indirectamente la presencia humana de Jesús.

3,27: ἀπεκρίθη Ἰωάννης καὶ εἶπεν· οὐ δύναται ἄνθρωπος λαμβάνειν οὐδὲ ἓν ἐάν μὴ ᾗ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. («Juan respondió diciendo: Nadie puede recibir nada si no le es dado del cielo»)<sup>22</sup>.

Un poco más adelante el Bautista vuelve a referirse a Jesús, identificándolo como ἄνθρωπος, si bien se trata de un uso debilitado que equivale casi a un indefinido, como se puede apreciar en la traducción («nadie»)²³. El diccionario de Bauer explica este uso indefinido precisamente por el carácter negativo de la frase²⁴.

Con todo, detrás de la frase puede haber una interesante sugerencia en relación a la humanidad de Jesús. Se puede apreciar con mayor nitidez viendo la semejanza de 3,27 con 19,11a, durante la conversación de Jesús con Pilato («Respondió Jesús: “No tendrías contra mí ningún poder, si no se te hubiera dado de arriba”»). En ambos casos está en cuestión la existencia de cierto poder o éxito en la tierra, que el evangelista considera en todo caso una concesión del cielo.

De «poder» (ἐξουσία) se habla expresamente en 19,11. En 3,27 no se menciona esta palabra, pero en el contexto se puede descubrir algo similar, porque los discípulos de Juan anuncian a éste precisamente que Jesús está bautizando y todos se van tras él (cfr. 3,26). Este éxito de Jesús es el que le llevará a abandonar momentáneamente Judea (cfr. 4,1). La palabra ἐξουσία aparece 8x en Jn, cinco veces referida a Jesús (1,12 [Lógos]; 5,27; 10,18bis; 17,2)²⁵. La característica más importante de este vocablo consiste en que siempre queda vinculado a un poder recibido de arriba. En ocasiones se indica que es el Padre quien da a Jesús «poder» de juzgar (5,27), o «poder» sobre toda carne (17,2). En 10,18, Jesús dice que él tiene «poder» de entregar su vida, pero enseguida matiza que este poder es un mandato que ha recibido de su Padre. En la controversia sobre el «poder» suscitada entre Pilato y Jesús en el cap. 19 (cfr. 19,10-11), queda claro que todo poder en la tierra es recibido de lo alto. Sólo supone una excepción a este análisis la referencia de 1,12, donde se afirma que es el Verbo el que da poder de hacerse hijos de Dios a los que creen en su nombre. Pero parece lógico que el Verbo goce de poder por sí mismo, dado que el Verbo del Prólogo «está junto a Dios» (1,1).

En definitiva, a nuestro modo de ver, hay que subrayar que las afirmaciones del poder de Jesús que se hacen a lo largo del evangelio parten de la consideración de Jesús como hombre, y reconocen a la vez que su fuerza o poder procede de lo alto²⁶. Tienen en cuenta, por tanto, la condición humana de Jesús.

Así que, cuando el Bautista dice en 3,27 que «ningún hombre puede recibir nada si no le es dado del cielo», se parte de la consideración de Jesús desde su perspectiva terrena —y por tanto humana—, pero afirmando que es un hombre revestido de la fuerza de lo alto (el concepto de Mesías). Por lo tanto, aunque el uso de ἄνθρωπος esté



muy diluido en este pasaje, no carece de interés para la consideración de la humanidad de Jesús en Jn<sup>27</sup>.

#### D. El Cordero

1,29: Τῇ ἐπαύριον βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτὸν καὶ λέγει· Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. («Al día siguiente ve a Jesús venir hacia él y dice: “He ahí el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo”»).

1,35-36: Τῇ ἐπαύριον πάλιν εἰστῇκει ὁ Ἰωάννης καὶ ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο καὶ ἐμβλέψας τῷ Ἰησοῦ περιπατοῦντι λέγει· Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ. («[35] Al día siguiente, Juan se encontraba de nuevo allí con dos de sus discípulos. [36] Fijándose en Jesús que pasaba, dice: “He ahí el cordero de Dios”»)<sup>28</sup>.

Hemos dicho anteriormente que a menudo el evangelista atribuye al personaje una confesión de fe que resuelve el conflicto humano-divino que se había planteado en Jesús. Entre los reconocimientos que Jn pone en boca del Bautista a favor de Jesús está el de ser el «Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (1,29.36)<sup>29</sup>. No podemos entrar ahora en una consideración profunda de este tema<sup>30</sup>. Simplemente conviene señalar que estas palabras del Bautista están íntimamente ligadas al ofrecimiento de Jesús en la cruz. Este ofrecimiento está expresado en Jn como la entrega de la vida (cfr. 10,11.15; 11,51; 15,13), y en concreto en 6,51c («el pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo») como la entrega de su carne. Es la carne de Jesús (y «carne» hace relación a su condición humana) la que se ofrece en rescate por la vida del mundo<sup>31</sup>.

La cuestión acerca del valor expiatorio de la muerte de Jesús en Jn es hoy objeto de debate, pero no se duda de su existencia sino de la importancia que Jn le otorga<sup>32</sup>. Pues bien, dado que se acepta que el valor expiatorio está presente, no cabe duda de que éste ha de darse sobre la base de que Jesús ofrece su vida en cuanto hombre. El desarrollo de esta idea se encuentra explícitamente en la *Carta a los Hebreos* (cfr. Heb 5,7-9; 7,27; especialmente 10,10), pero el sustrato está en la misma muerte de Jesús en la cruz, y en Jn se puede entender como una entrega de la carne asumida por el Logos (cfr. 1,14). Por tanto, al considerar la entrega del Cordero que quita el pecado del mundo, Jn —a través del Bautista<sup>33</sup>— alude al ofrecimiento que hace Jesús de su vida mediante su carne (cfr. 6,51c).

Pero si este título entraña la referencia a la muerte de Jesús, no es menos cierto que implica también una confesión de fe que ahonda su

consideración cristológica. La expresión el «Cordero de Dios» ha sido emparentada con la de «Siervo de Dios»<sup>34</sup>. También se ha señalado la semejanza con la imagen de Isaac ofrecido por Abrahán en el monte Moria<sup>35</sup>. Ambas imágenes acercan el título de «Cordero» al de Hijo (a través del Siervo<sup>36</sup> o a través de la comparación con Isaac)<sup>37</sup>. Tenemos así un título que, considerando la realidad de la muerte de Jesús en conexión con su humanidad, se alza más allá de esta imagen para confesar al Hijo de Dios encarnado que ofrece su vida por los hombres. En efecto, el análisis de las referencias a la humanidad de Jesús en boca del Bautista, no nos puede hacer olvidar que lo que está buscando Jn a lo largo del cap. 1 es la afirmación de la condición singular de Jesús, a través del reconocimiento de una serie de títulos cristológicos<sup>38</sup>.

En conclusión, el estudio de la figura del Bautista nos ha permitido ver que:

1. Hay algunos aspectos de la humanidad de Jesús que suponían cierta dificultad en las controversias de la comunidad joánica con los seguidores del Bautista. En concreto, el hecho de que Jesús había aparecido después que el Bautista; y también que éste parecía haberlo conocido antes de su manifestación a Israel, pero sin haberlo «reconocido» aún como aquél que había de venir.

2. Estos inconvenientes, que no se presentan en el personaje del Bautista, sino en el *Sitz im Leben* de la comunidad, son salvados por el evangelista mediante una profundización del ser íntimo de Jesús. No se niegan los datos que hacen relación a la humanidad de Jesús (aparición posterior al Bautista; que éste lo conociera antes), sino que se ahonda la personalidad de Jesús (es preexistente, cfr. 1,15d.30c; revelación al Bautista de la condición profunda de Jesús, cfr. 1,33a).

3. Por último, hay algunos rasgos en la descripción que hace el Bautista (el evangelista a través del Bautista) de Jesús que, aún sin ser afirmaciones explícitas en relación a la humanidad de Jesús, apuntan a ella: le llama *ἄνθρωπος* y *ἄνθρωπος*, y le aplica el título de Cordero de Dios, que es un título que aúna en sí la condición humana de Jesús (su muerte) y su ser profundo (por la equiparación al Siervo-Hijo-Elegido).

## 2. LOS PRIMEROS DISCÍPULOS. FELIPE Y NATANAEL

A través del Bautista, que así cumple su misión, dos de los discípulos se acercan a Jesús y le preguntan: «Rabbí –que quiere decir Ma-

estro— ¿dónde vives?» (1,38). Un par de referencias indirectas a la realidad humana de Jesús se pueden apreciar en el texto: el uso de «rabbí» y la pregunta «¿dónde vives?».

El título de rabbí es usado en Jn siempre en señal de respeto<sup>39</sup>. Brown apunta que se puede ver una evolución en el tratamiento que los discípulos hacen de Jesús a lo largo del evangelio. Las referencias como «rabbí» o «didáskalos» aparecen sobre todo en el Libro de los Signos, mientras que a partir del cap. 13 es más frecuente la identificación como «kyrios». Concluye Brown que «parece que con esta diversidad de usos quiere Juan indicar que los discípulos van creciendo en el conocimiento de Jesús»<sup>40</sup>. No está de más comentar, por tanto, que esta profundización discurre, desde un conocimiento humano —si bien esté lleno de respeto y admiración—, hasta uno más profundo que se esconde tras la identificación de «Señor».

De este conocimiento profundo nos habla también el interrogante que los discípulos dirigen a Jesús: «¿dónde vives?». La pregunta no esconde sólo la inquietud por conocer el lugar donde se aloja el Maestro, sino que busca ante todo conocerle con más detenimiento («y se quedaron con él aquel día», 1,39)<sup>41</sup>. Es un ejemplo más de cómo el evangelista busca descubrir, detrás de la superficie de la humanidad de Jesús (y de lo que la circunscribe, como es en este caso su lugar de residencia), el conocimiento ulterior de su persona, conocimiento que se nos ofrece unos versículos más adelante, cuando Andrés —uno de los dos discípulos— anuncia a Pedro: «Hemos encontrado al Mesías, que quiere decir Cristo» (1,41).

En 1,38-39, por tanto, no hay un aspecto de la humanidad de Jesús que haya de ser superado, como ocurriría con las referencias del Bautista a «el que viene detrás de mí» (1,15c.30b) o «yo no lo conocía» (1,31a.33a), sino que el trato con Jesús permite directamente el ahondamiento de su persona. Las objeciones y su superación, sin embargo, reaparecen en el pasaje de 1,45-51. En esta escena tiene lugar primero la entrevista entre Felipe y Natanael (1,45-46), donde surgen dos dificultades: la filiación de José (1,45) y el origen de Nazaret (1,46). Más tarde se describe el encuentro de Natanael con Jesús (1,47-51), en el que se da la confesión de fe con la que se superan las dificultades. Nos alargaremos en el comentario, porque a partir de estos textos haremos una crítica general a las tesis de Bultmann sobre el tratamiento de la humanidad de Jesús en el cuarto evangelio.

### A. Primera dificultad: Jesús, hijo de José (1,45)

1,45: εὕρισκει Φίλιππος τὸν Ναθαναὴλ καὶ λέγει αὐτῷ· ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται εὐρήκαμεν, Ἰησοῦν υἱὸν τοῦ Ἰωσήφ τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ. («Felipe encuentra a Natanael y le dice: “Aquel de quien escribió Moisés en la Ley, y también los profetas, lo hemos encontrado: Jesús, *el hijo de José*, el de Nazaret”»).

Aunque propiamente Natanael no objeta nada sobre la figura de José (su queja se ceñirá al origen nazareno de Jesús; cfr. 1,46), una consideración global del evangelio nos obliga a tomar en cuenta también el dato de José como causa de incomprensión hacia la figura de Jesús. Efectivamente, en 6,42 los «judíos» sí que parecen sorprendidos por esta paternidad («No es éste Jesús, el hijo de José, cuyo padre y madre conocemos?»). Es un dato, por tanto, que debemos examinar.

Como afirmación en relación a la humanidad de Jesús, 1,45 está claro en sus términos: Jesús es hijo de José. Sin embargo, como apunta Schnackenburg, «el que Felipe presente a Jesús como el hijo de José no quiere todavía decir que sea ésta la idea del evangelista»<sup>42</sup>. Realmente la intención con que el evangelista pone estas palabras en boca de Felipe ha sido objeto de múltiples interpretaciones:

- Schnackenburg relaciona la afirmación de Felipe con la de los «judíos» en 6,42, y estima que se trata tan sólo de la designación del padre, corriente en el pueblo. Es decir, el evangelista utiliza el modo más común y habitual de identificar a una persona entre los judíos<sup>43</sup>.
- Barrett considera que Jn estaría al corriente de las tradiciones acerca del nacimiento virginal de Jesús, de modo que esta afirmación no reflejaría el pensamiento del evangelista –para quien realmente Jesús no sería hijo de José–, sino que habría que considerar la frase como una muestra más de la ironía joánica<sup>44</sup>.
- Dodd piensa, por el contrario, que la afirmación de Felipe se inserta dentro de la serie de títulos cristológicos que Jn asigna a Jesús a lo largo del primer capítulo, lo cual hace improbable que la afirmación de Felipe –que supone un reconocimiento de Jesús como Mesías, al identificarle con «aquél de quien escribió Moisés en la Ley, y también los profetas» (1,45)– quede empañada por el recurso a la ironía<sup>45</sup>. Según Dodd, para el evangelista, que Jesús sea hijo de José no empaña sus pretensiones mesiánicas<sup>46</sup>.

Es posible que, como señala Barrett (cfr. *supra*), detrás de las palabras de Felipe se descubran vestigios de la ironía joánica, pero ello no

implica necesariamente una crítica por parte de Jn a la identificación que hace Felipe de Jesús como hijo de José. Ahora bien, que detrás de esta ironía se vea indirectamente una referencia al nacimiento virginal de Jesús —como dice Barrett— es lo que no parece evidente. Para ello el evangelista hubiera dado alguna indicación más<sup>47</sup>. Aunque es posible la ironía, detrás de ella hay una simple indicación de que las afirmaciones en torno a la figura de Jesús no están agotadas, que el discurso del cap. 1 todavía está en progreso. Más que la ironía, lo que es importante en el texto es el contraste entre la afirmación de Felipe de haber visto al que anunciaron Moisés y los profetas, y la identificación de este personaje con Jesús de Nazaret, el hijo de José. Esto es lo que quiere marcar el evangelista, y lo que sorprenderá a Natanael en relación a Nazaret: «¿De Nazaret puede haber algo bueno?» (1,46).

Por tanto, por lo que se refiere a la intención con la que el evangelista transmite las palabras de Felipe, parece más probable la opinión de Schnackenburg, Brown y Dodd, que no ven que Jn pretenda dar indirectamente una explicación del origen humano de Jesús, sino que simplemente busca identificar al hombre Jesús hijo de José con aquel del que hablaron Moisés y los profetas<sup>48</sup>.

La cuestión de por qué Jn, aún presentando a Jesús como hijo de José, y dado que ello podría generar algunos inconvenientes a su *status* superior (como refleja no tanto la afirmación de Felipe en 1,45, pero sí la pregunta de los «judíos» en 6,42), no ha recurrido a la tradición de su nacimiento virginal escapa a cualquier explicación<sup>49</sup>. Sin embargo, conocemos que la respuesta que Jn ha dado al problema planteado por la aparición posterior de Jesús respecto al Bautista, ha sido un ahondamiento de su identidad profunda (preexistencia). De la misma manera, la respuesta que dará el evangelista al posible inconveniente de 1,45, será subrayar la condición extraordinaria de Jesús (primero con la confesión de Natanael en 1,49; después con el *logion* del Hijo del hombre en 1,50). Como veremos repetidamente, las dificultades para creer que algunos personajes encuentran en la humanidad de Jesús no los resuelve el evangelista a través de respuestas humanas, como podía ser en este caso recurrir a las tradiciones betlemitas<sup>50</sup>.

Bultmann era también de la opinión de que el evangelista no había querido entrar a la cuestión del origen humano de Jesús, y concluyó que el evangelista, en este punto, dejaba las cosas estar<sup>51</sup>. Pero Bultmann fue más allá, porque interpretó esta «neutralidad» bajo un prisma existencialista, y afirmó que el origen humano de Jesús es presentado por Jn como una manifestación del escándalo de la encarnación que debe ser solventado por la fe. Según Bultmann, Jn muestra

la realidad humana de Jesús como algo absurdo dentro de las concepciones judías del Mesías (en vez de anunciar su nacimiento en Belén, declara a Jesús procedente de Nazaret). Sin embargo, este escándalo es necesario para que intervenga la fe, que queda así delineada por Bultmann como un asentimiento que se exige sin apoyaturas humanas e incluso en contra de éstas<sup>52</sup>.

Últimamente, aún coincidiendo con Bultmann en que el evangelista no busca resolver la cuestión del origen humano de Jesús, Wengst ha criticado su interpretación existencialista. Para Wengst, dejar estar las cosas con respecto al origen humano de Jesús, implicaría que Jn adopta la posición de los «judíos» del evangelio, de modo que se daría el absurdo de colocar a sus interlocutores —la comunidad joánica— frente a «la ofensa de la fe». Pero estos cristianos, por lo que hoy sabemos respecto a la situación de este grupo, ya estaban suficientemente cuestionados por las autoridades judías, y lo que menos necesitaban era la presentación de una fe en términos críticos<sup>53</sup>.

En cambio, Marianne M. Thompson, que ha estudiado y defendido la presencia de la humanidad de Jesús en Jn, retoma las posiciones de Bultmann en este punto, y asigna a la fe del creyente —que está manifestada desde el Prólogo— el poder de salvar las dificultades que entraña la humanidad de Jesús en el evangelio de Juan. Para ella, que el evangelista deje las cosas estar, no implica que adopte la postura de los judíos como había supuesto Wengst. Simplemente no cree necesario refutarlos. Y no los refuta porque no considera el origen humano de Jesús como una oposición a su propósito principal, que es afirmar la divinidad de Jesús<sup>54</sup>. Coincidimos con Thompson en que los intereses de Jn se centran en afirmar la divinidad de Jesús, pero no la seguimos en su apoyo a las tesis de Bultmann en torno a una oposición humanidad-divinidad que haya de superarse por la fe. Sí valdría para el caso de los «judíos», pero no como axioma global del modo de entender la fe por el evangelista.

Como se ve, sigue siendo un enigma por qué el evangelista no procuró una solución al origen humano de Jesús<sup>55</sup>. Más adelante ofreceremos una visión particular del problema en atención al *Sitz im Leben* del evangelista. Sin embargo, en contra de la opinión de Bultmann y más recientemente de Thompson, hemos de decir que los datos humanos que ofrece Jn referidos a Jesús, no están expuestos en términos de conflicto. Por el contrario, el evangelista parece muy interesado en subrayar la confluencia en la persona de Jesús de las características del hombre (hijo de José, procedente de Nazaret), y las prerrogativas especiales que le asigna (en 1,45 ser el Mesías anunciado)<sup>56</sup>. La afirmación

de Felipe no hay que interpretarla como una muestra del escándalo que ha de afrontar la confesión de fe (contra Bultmann). Este escándalo se muestra en Jn sólo en enfrentamientos con los «judíos», precisamente en los casos donde *no* se manifiesta la fe. El escándalo no es un presupuesto exigido por la fe, sino más bien un prejuicio por parte del que no logra confesarla. En Jn son varias las ocasiones en las que esta fe se manifiesta al margen del escándalo, y precisamente apoyada en la figura humana de Jesús<sup>57</sup>. Es la solución que se nos presenta también en este texto, porque, como veremos, a la incompreensión de Natanael referida a Nazaret (1,46: «¿De Nazaret puede haber algo bueno?»), Felipe contesta: «Ven y lo verás». El encuentro de Natanael con Jesús, el hijo de José, le lleva al reconocimiento de 1,49: «Rabbí, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el rey de Israel»<sup>58</sup>.

No hay que olvidar, por otra parte, que el diálogo entre Felipe y Natanael supone el aprovechamiento por parte de Jn de un recurso retórico —a base de preguntas y respuestas— para progresar en la exposición. Esto matiza en gran medida la posible controversia, pues el evangelista tiene marcado un fin, de modo que la dificultad será salvada con la correspondiente confesión de fe. De este modo, el inconveniente del origen nazareno de Jesús en 1,45 no puede entenderse sin el contrapeso de la confesión de Natanael.

Llegamos así a la conclusión de que Jn no se desentiende de los datos humanos de Jesús, sino que primero los acepta, y luego los supera a través de confesiones de fe<sup>59</sup>. Pero la opinión de Bultmann acerca de que estos datos son presentados para poner de manifiesto «el escándalo de la fe» nos parece extrema<sup>60</sup>. La presentación humana de Jesús hombre en el evangelio es continua —aunque no predomine sobre la divina—, pero no ha de entenderse en términos de escándalo. Jn 1,11 dice claramente que «vino a los suyos, y los suyos no le recibieron». No hay escándalo por parte del Revelador, sino rechazo por parte de los hombres (de unos hombres concretos, no de todos). O, dicho de otra manera, el escándalo no está en la confesión que se propone, sino en la objeción que se le opone.

En definitiva, hay que afirmar cuatro puntos:

1. En la declaración de Felipe de 1,45 acerca de la filiación de Jesús respecto de José no se ve una alusión irónica al origen físico de Jesús (nacimiento virginal). Se trata ante todo de procurar identificar a Jesús, el hijo de José, con aquel del que escribieron Moisés y los profetas.

2. Si el evangelista no resuelve la «cuestión nazarena» aludiendo al origen en Belén, es porque su prisma de reflexión no es resolver pro-

blemas «humanos» (origen nazareno) con respuestas «humanas» (origen en Belén). Su solución va por reconocer la identidad divina de Jesús.

3. La falta de solución al problema humano concreto de la filiación de José no hay que interpretarla como un desprecio de Jn a los orígenes humanos de Jesús. Tampoco como síntoma de conflicto entre su realidad humana y su ser trascendente (contra Bultmann). Por el contrario, la mención expresa de José manifiesta la atención del evangelista hacia los rasgos humanos de Jesús.

4. En definitiva, el propósito de Jn va dirigido a identificar a este Jesús de «carne y hueso» con aquél que anunciaron Moisés y los profetas (1,45) y con el resto de títulos que recibe Jesús en 1,46-51 (Hijo de Dios y Rey de Israel, 1,49; Hijo del hombre, 1,51).

#### B. Segunda dificultad: Jesús de Nazaret (1,46)

1,46: καὶ εἶπεν αὐτῷ Ναθαναήλ· ἐκ Ναζαρέτ δύναταί τι ἀγαθὸν εἶναι; λέγει αὐτῷ [ὁ ] Φίλιππος· ἔρχου καὶ ἴδε. («Le respondió Natanael: “¿De Nazaret puede haber algo bueno?”. Le dice Felipe: “Ven y verás”»).

Realmente la única objeción que pone Natanael es la de la procedencia de Jesús del pueblo de Nazaret<sup>61</sup>. A la designación de Nazaret como lugar de procedencia de Jesús, responde Natanael en un tono claramente irónico («¿De Nazaret puede haber algo bueno?»). Se han ofrecido varias interpretaciones:

- Natanael era de Caná (cfr. 21,2), ciudad colindante a Nazaret. Ello explicaría la rivalidad entre ambas poblaciones<sup>62</sup>.
- Natanael es presentado en el evangelio como un buen conocedor de las Escrituras. Quizás por eso Felipe le ha remitido a ellas («aquel de quien escribió Moisés en la Ley, y también los profetas, lo hemos encontrado» 1,44). Así que es posible que viera las dificultades que entrañaba el considerar que el Mesías viniera de Nazaret<sup>63</sup>.
- Ya dijimos que, para Bultmann, la reacción de Natanael es una muestra más del escándalo que supone la encarnación del Verbo. El nacimiento del Mesías en Nazaret, su procedencia de Galilea, es parte del escándalo de la encarnación<sup>64</sup>.
- Sin compartir lo que tiene de particular la interpretación de Bultmann –que subraya en demasía la oposición entre fe exigida y realidad de Jesús–, Schnackenburg es también de la opinión



de que este versículo muestra ante todo la insignificancia de Nazaret y, por ende, de los orígenes humanos de Jesús<sup>65</sup>. Por eso Schnackenburg relaciona 1,45-46 (descendencia de José, origen de Nazaret) con 6,42, donde los «judíos» muestran sus suspicacias con respecto a Jesús («¿No es éste Jesús, el hijo de José, cuyo padre y madre conocemos?»). Ambos contextos, 1,45 y 6,42 harían ver el humilde origen terrestre de Jesús.

En resumidas cuentas, parece correcta la consideración de este versículo como una manifestación de la insignificancia de Nazaret. Sin embargo, no coincidimos con Bultmann en entenderlo como un reto impuesto por la encarnación a la fe de los judíos. Al menos no como algo exigido por la propia idiosincrasia de la fe, como si por definición tuviera que estar enfrentada con la realidad que Jesús muestra exteriormente. Si en Jn se manifiesta a veces esta oposición entre fe solicitada por Jesús y los términos humanos en que se presenta, el contexto es siempre de discusión con los «judíos». Ya vimos, al comentar 1,45, que no veíamos que este enfrentamiento fe / realidad pueda descubrirse en la conversación entre Felipe y Natanael. De hecho, sucede justo lo contrario: de la sorpresa inicial de Natanael (sorpresa, no escándalo), gracias al contacto con Jesús (cfr. 1,46), se pasa enseguida a la confesión de fe (cfr. 1,49).

La declaración de Natanael en 1,49 («Rabbi, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel»), no implica exactamente la divinidad de Jesús, sino más bien su mesianismo, pero tampoco se circunscribe exclusivamente a éste<sup>66</sup>. De todos modos, y esto sí es evidente, supone, por parte de Natanael, la superación de los obstáculos que había manifestado antes impugnando el origen nazareno de Jesús. El evangelista no resuelve la problemática del origen nazareno de Jesús explicando su verdadero nacimiento en Belén, sino que lo resuelve por superación, a través de una confesión por parte de aquel que había puesto la objeción. Profundizar en el ser profundo de Jesús es el modo habitual con que el evangelista soluciona los inconvenientes para creer que algunos personajes plantean en relación con su humanidad.

La encarnación del Logos supone un abajamiento (cfr. 1,14 después de lo dicho en 1,1-5), pero un abajamiento que tiene en cuenta lo humano; no lo destruye, sino que lo eleva. A nuestro modo de ver, una interpretación de oposición entre lo humano y lo divino no tiene reflejo en Jn –salvo si se destacan los contextos de discusiones entre Jesús y los «judíos», sin tener en cuenta todo el evangelio e incluso todo el NT–, sino que es una preconcepción que algunos autores, entre ellos Bultmann, arrastran en su interpretación del evangelio<sup>67</sup>.

### 3. NICODEMO

La figura de Nicodemo es uno de los caracteres más ricos del evangelio. Sorprende la importancia que le otorga Jn, que describe su larga conversación con Jesús (cfr. 3,1-12)<sup>68</sup>, le presenta defendiéndolo ante el Sanedrín (cfr. 7,50-52), y finalmente lo menciona junto a la cruz para ungir el cuerpo de Jesús (cfr. 19,39)<sup>69</sup>. En los sinópticos, Nicodemo no aparece en ningún momento<sup>70</sup>. Dos son los puntos que cobran interés con respecto a la humanidad de Jesús a lo largo de las apariciones de Nicodemo: indirectamente la cuestión acerca de la carne (que puede tener implicaciones en la interpretación de la humanidad de Jesús); de modo más directo, los diversos modos de reconocimiento (que no llegan a ser explícitas manifestaciones de fe) que Nicodemo otorga a Jesús. Los consideraremos al hilo de las escenas.

#### A. La controversia en torno a la carne y el espíritu (3,1-12)

3,6: τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν. («Lo nacido de la carne es carne; lo nacido del Espíritu es espíritu»).

Aunque no son palabras de Nicodemo sino de Jesús, hemos transcrito el versículo 3,6 porque es el que mejor resume toda la cuestión planteada en la escena. La primera parte del diálogo de Jesús con Nicodemo (3,3-8) se desarrolla en torno a un nuevo nacimiento del que se habla en todos y cada uno de los versículos. Como se subraya en 3,6, este nacimiento es de carácter espiritual. La cuestión reviste una importancia particular en Jn, dado que de ello se habla en el mismo Prólogo, donde también se contrasta el nacer de la carne y el nacer de Dios (cfr. 1,13).

Apoyándose en esta expresión de 3,6 y en la similar de 6,63a («el espíritu es el que da vida, la carne no aprovecha para nada») algunos autores aprecian un profundo dualismo entre los términos carne y espíritu en Jn. Dodd, por ejemplo, veía la presencia de elementos helenistas; en concreto, una herencia de la lucha entre lo de arriba y lo de abajo presente en la filosofía platónica y reflejada en algunos pasajes del *Corpus Hermeticum*<sup>71</sup>. Bultmann entendía la oposición en sentido existencial entre el hombre que se deja guiar de la carne en vez del espíritu<sup>72</sup>. Autores posteriores han matizado estas interpretaciones. Schnackenburg y Brown, que seguían concibiendo el texto como re-

flejo de una concepción dualística, limitaban el alcance de ésta<sup>73</sup>. En concreto, Brown escribió:

«El v. 6 nos ofrece otro aspecto del dualismo joánico: se ponen en contraste la carne y el Espíritu, del mismo modo que al nacimiento terreno se oponía el nacimiento de lo alto. *El contraste entre carne y Espíritu nada tiene que ver con el que el dualismo antropológico griego establece entre el cuerpo y el alma*, ni implica una oposición entre lo material y lo espiritual, pues *en Juan no se advierte una desconfianza gnóstica* hacia la materia como tal. “Carne” se refiere al hombre tal como nace en este mundo, un estado en que participa de lo espiritual y de lo material, como recalca Gn 2,7. El contraste entre carne y espíritu se refiere a la oposición que hay entre el hombre mortal (en expresión hebrea, “un hijo de hombre”) y entre el que ha llegado a ser hijo de Dios, entre el hombre tal como es de por sí y este mismo hombre tal como Jesús puede hacer que llegue a ser al darle el don del Espíritu Santo» (subrayado nuestro)<sup>74</sup>.

Tampoco Lindars veía aquí una interpretación del hombre bajo dos coprincipios —carne y espíritu—, sino dos realidades presentes en el único hombre, de las que la del espíritu es preponderante<sup>75</sup>. Más recientemente son de la misma opinión Ridderbos y Moloney, que rechazan un dualismo carne / espíritu en Jn<sup>76</sup>. Thompson concluye que este sentido de «carne» en 3,6 está en consonancia con 1,13 y 1,14, y no hay que entender por tanto que el evangelista otorgue a «carne» rasgos negativos<sup>77</sup>.

Por tanto lo que resulta destacable en la oposición carne / espíritu no son los términos en sí, sino la actitud que representan. Todo parece indicar que la controversia de 3,3-12 gira en torno a la cuestión de las condiciones que se requieren para «ver el Reino de Dios» (3,3). Lo fundamental sería dejarse guiar por el Espíritu que «sopla donde quiere y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va» (3,8). *A contrario*, la carne se caracterizaría por el inmovilismo, por no saber descubrir la voz del espíritu, y pretender descubrir los porqués (de dónde viene, a dónde va) de modo inadecuado. Como se ve, también se puede entender la oposición carne y espíritu como reflejo de la actitud de los que no entienden a Jesús y los que sí. Esta interpretación parte del hecho de que en varias ocasiones el evangelista usa el término «carne» en controversias con los «judíos», siempre como muestra de que no comprenden las palabras de Jesús, específicamente la cuestión de su origen<sup>78</sup>. En 3,3-12 la cuestión de la procedencia de Jesús estaría presente a través de 3,8 donde, en posible refe-

rencia a su origen, Jesús afirma que «el viento sopla donde quiera, y oyes su voz, pero no sabes *de dónde viene ni a dónde va*; así es todo el que nace del espíritu».

Según esto, la oposición carne / espíritu no está tomada en un sentido ontológico, sino que tiene valor metonímico: se toma como representativa de dos actitudes distintas, la de los que atienden al Espíritu (cfr. 3,5), y la de los que se atienen a todo lo que supone carne (el que no es capaz de entender a Jesús)<sup>79</sup>.

Pues bien, la exégesis que se propone trata de mostrar que la figura de Nicodemo puede responder a este itinerario de sumisión al Espíritu para entender a Jesús, sin engañarse con falaces cuestiones «técnicas» (error común en los «judíos» del cuarto evangelio). Se puede llegar así a un balance positivo de la actuación de Nicodemo, actuación que resulta trascendente para la valoración del personaje (que no confiesa su fe, pero muestra un acercamiento progresivo a Jesús).

En efecto, la exégesis actual ha interpretado la figura de Nicodemo de modos diversos. Para unos autores es un personaje presentado negativamente<sup>80</sup>. Para otros recibe el apoyo del evangelista<sup>81</sup>. A nuestro modo de ver, Nicodemo, aunque presenta rasgos no definitivamente marcados (ni rechaza a Jesús, ni parece seguirle plenamente), obra conforme a alguien que se deja guiar por el Espíritu. Y en esta evolución interviene especialmente su contacto humano con Jesús<sup>82</sup>.

La escena de 3,1-12 comienza con una descripción detenida de quién es Nicodemo (un fariseo, principal entre los «judíos», cfr. 3,1). Su condición de fariseo es especialmente importante porque, en el contexto del cuarto evangelio, lo sitúa en la orilla opuesta a los que siguen el Espíritu. Se acerca a Jesús «de noche» (3,2) como muestra, por un lado, de cierto temor a los «judíos», pero también de superación de ese temor<sup>83</sup>. Su forma de tratar a Jesús indica un reconocimiento meramente humano: le llama rabbi y maestro (διδάσκαλος), y reconoce que Jesús «ha venido de Dios» porque nadie puede hacer los signos que él hace si Dios no está con él (3,2). Ya dijimos que el título de rabbi está empleado en Jn siempre con respeto, aunque probablemente indique una comprensión aún incompleta de Jesús<sup>84</sup>. A lo largo de la conversación con Jesús dará muestras de que su comportamiento debe mucho a sus raíces farisaicas. Comienza con un «sabemos» (οἶδαμεν, 3,2) que claramente lo sitúa dentro de este grupo; y siempre entiende las palabras de Jesús conforme al modelo «judío» del cuarto evangelio: interpreta literalmente (cfr. 3,4) y no entiende (cfr. 3,9), características del que actúa según los criterios de la «carne» y no según el Espíritu<sup>85</sup>. Nicodemo se mueve en un ámbito

de comprensión humana de Jesús, que no logra superar. No es capaz de llevar a cabo una confesión de fe, como habíamos visto en el Bautista o en Natanael. Quizás por este motivo, a falta de la confesión de fe, Jesús desarrolla un largo discurso de revelación donde lleva a cabo una manifestación de su relación con el Padre (cfr. 3,18-21)<sup>86</sup>. Pero, eso sí, al menos ha acudido a Jesús (detalle que no dejará de reseñar el evangelista, cfr. 3,2; 7,50; 19,39): no se queda inactivo, y en cierta medida ha iniciado un camino empujado por el Espíritu.

#### B. La defensa de Jesús ante el Sanedrín. Jesús identificado como ἄνθρωπος (7,51)

7,51: μὴ ὁ νόμος ἡμῶν κρίνει τὸν ἄνθρωπον ἐὰν μὴ ἀκούσῃ πρῶτον παρ' αὐτοῦ καὶ γινῶ τί ποιεῖ; («¿Acaso nuestra Ley juzga a un *hombre* sin haberle antes oído y sin saber lo que hace?»).

El versículo 7,51 constituye el clímax dramático en el itinerario de Nicodemo. En él todavía reconoce a Jesús como «hombre» (τὸν ἄνθρωπον), pero mantiene un comportamiento activo que le lleva a defenderlo. Esta vez otorga a la Ley el valor de amparar a Jesús, mientras el resto de «fariseos», recurriendo a ella, lo atacan (7,52b: «Indaga y verás que de Galilea no sale ningún profeta»). Es una manifestación de que Nicodemo se está dejando guiar por el Espíritu, porque él sí ha oído a Jesús y sabe lo que hace (7,51, *a contrario*).

La palabra «hombre» se refiere aquí indirectamente a Jesús, al que los «sumos sacerdotes» y «fariseos» pretenden apresar (cfr. 7,32.45). Es un uso absoluto de ἄνθρωπος, con la característica especial de ir acompañado de artículo, lo que dificulta su interpretación como indefinido, porque son muy escasos en el NT los ejemplos de uso debilitado de ἄνθρωπος con artículo<sup>87</sup>. Bauer, a pesar de ello, indica que se trata de un uso indefinido, y lo explica otorgando al artículo un valor genérico (como cuando se dice «el hombre es un animal racional»; el ejemplo es nuestro).

Sin embargo, esta interpretación no resulta del todo convincente. De hecho, en la mayor parte de las traducciones se opta por traducir «un hombre» (entre las españolas no sólo la BiJer, cuya traducción coincide con la que ofrecemos en el texto, sino también, por ejemplo, SagBi: «¿Es que nuestra Ley juzga a *un hombre* sin haberle oído antes y conocer lo que ha hecho?»). A nuestro modo de ver, es posible que en este contexto ἄνθρωπος esté usado en el sentido propio de «acusa-

do», uso que era frecuente en los procesos judiciales. Ello daría mejor razón del uso del artículo<sup>88</sup>. No creemos, por tanto, que se trate realmente de un uso *quasi*-indefinido de ἄνθρωπος, sino de un empleo específico en contexto judicial.

De todos modos, a pesar de no tratarse de un uso propiamente indefinido, a primera vista es difícil apreciar aquí algo más que una mera referencia indirecta a Jesús, sin ningún tipo de alusión a su humanidad. Pero no hay que perder de vista que en el contexto de los caps. 7-10 se intensifica la controversia de Jesús con los «judíos» en torno a su origen celestial, lo que implica indirectamente una consideración sobre su humanidad<sup>89</sup>. Por tanto, no es aventurado pensar que, en esta discusión del reconocimiento o no del carácter celestial de Jesús, la identificación como ἄνθρωπος constituye un elemento más que enriquece la carga dramática de los capítulos.

En definitiva, el ἄνθρωπος de 7,51 se refiere tanto a cualquier «hombre reo» en general, que es protegido por la Ley para no ser juzgado sin ser escuchado (Dt 1,16ss; 17,4; Ex 23,1ss), como aquí en particular a Jesús. Estos juegos de doble significado son frecuentes en Jn<sup>90</sup>. Por tanto, parece acertado otorgar al ἄνθρωπος de 7,51 este mismo doble valor, que le otorga un carácter superior al de simple indefinido<sup>91</sup>.

Pero ante todo, lo que resulta relevante para nuestro estudio, es que la palabra ἄνθρωπος aparezca en labios de Nicodemo. Él ya se había acercado a Jesús con anterioridad (cap. 3), aunque no había logrado entender sus palabras. Pero el evangelista continúa ahora en 7,51 con el itinerario de este personaje, que si no se caracteriza por una confesión de fe, sí logra mostrar su acercamiento a Jesús a través de sus acciones. Parece que se mantiene bajo una consideración humana de Jesús (le otorga los mismos derechos que a todo hombre), pero lo relevante para el evangelista es la progresiva atracción que Jesús ejerce sobre Nicodemo (que ha oído a Jesús y sabe realmente lo que hace, cfr. 7,51 *a contrario*). No es el único caso en que el evangelista parece contentarse con una acción de aprecio a Jesús, sin exigir una confesión explícita: parecido comportamiento muestra María de Betania<sup>92</sup>.

### C. La unción de Jesús (19,39-40)

19,39-40: [39] ἦλθεν δὲ καὶ Νικόδημος, ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς τὸ πρῶτον, φέρων μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόης ὡς λίτρας ἑκατόν. [40] ἔλαβον οὖν τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἔδησαν αὐτὸ ὀθονίοις μετὰ τῶν ἀρωμάτων, καθὼς ἔθος ἐστὶν τοῖς Ἰουδαίοις ἐνταφιάζειν. («[39] Fue

también Nicodemo –aquel que anteriormente había ido a verle de noche– con una mezcla de mirra y áloe de unas cien libras. [40] Tomaron el cuerpo de Jesús y lo envolvieron en lienzos con los aromas, conforme a la costumbre judía de sepultar»).

Al final del evangelio reaparece Nicodemo, cuando bajan a Jesús de la cruz y se disponen a amortajarlo (cfr. 19,39-40)<sup>93</sup>. Llama la atención que un fariseo como Nicodemo se disponga a amortajar a Jesús, incurriendo en impureza legal por el contacto con un cadáver<sup>94</sup>, comportamiento que contrasta fuertemente con el de los «judíos», que habían querido que se acelerara la muerte de los condenados y así retirar los cadáveres «para que no quedasen los cuerpos en la cruz el sábado, porque aquel sábado era muy solemne» (19,31). A Nicodemo ya no le hacen falta ni los signos (cfr. 3,2) ni la Ley (cfr. 7,51), sino procurar una última asistencia a Jesús en el momento de su muerte. Que ha vencido su dependencia de los signos queda patente al acercarse a Jesús en el patíbulo, que desde luego a los ojos de los «judíos» era todo menos un signo (quizás no para el evangelista: la cruz es el signo por excelencia que muestra la gloria de Jesús<sup>95</sup>). Que no queda maniatado por los preceptos legales, y que ahora es llevado por el Espíritu al pie de la cruz, lo muestra al saltarse las prescripciones legales que le impedirían celebrar la Pascua<sup>96</sup>. Vence además el temor que le había hecho acudir de noche a Jesús (cfr. 3,2), y que el evangelista manifiesta que tenía el mismo José de Arimatea («que era discípulo de Jesús, aunque en secreto por miedo a los judíos», 19,38)<sup>97</sup>. Se puede decir que finalmente ha sido llevado por el Espíritu a donde él no habría llegado (cfr. 3,8)<sup>98</sup>.

Algunos autores señalan, además, que cabe entender una confesión implícita de fe por parte de Nicodemo, al procurar la unción del cuerpo de Jesús<sup>99</sup>. Unción que cuenta además con la aprobación indirecta de Jesús mismo, por el testimonio favorable que ofreció a la acción de María (cfr. 12,7).

En conclusión podemos afirmar que, si bien el evangelista gusta de indicar las confesiones de fe de los personajes que aceptan a Jesús, hay un par de ejemplos en que reconoce positivamente el mero comportamiento externo hacia Jesús (Nicodemo y María de Betania), ambos en relación con la unción de su cuerpo. Si bien es posible que detrás de estas acciones haya un reconocimiento implícito de la fe de estos personajes, no es imprescindible verlo así. Cabe también entender que el evangelista valora el simple acercamiento a Jesús como muestra de afecto humano. Es importante indicar esta actitud del evange-

lista, porque muestra que su óptica no se dirige exclusivamente a la obtención de confesiones de fe por parte de sus personajes. Admite un comportamiento hacia Jesús caracterizado por la proximidad a su realidad humana<sup>100</sup>.

#### 4. LA SAMARITANA

Al finalizar el cap. 3, Jesús ha de desplazarse de Judea a Galilea debido a las intrigas de los «fariseos», que empiezan a sospechar de él debido a la intensidad de su actividad misionera (cfr. 4,1-3). Al pasar por Samaría se detiene cansado junto al pozo y allí encuentra a una mujer, con la que traba conversación<sup>101</sup>. El diálogo irá progresando poco a poco, en círculos concéntricos que van ahondando la personalidad de Jesús:

- En primer término, la samaritana queda sorprendida por la petición de Jesús de darle agua, dado que él es un «judío», y los judíos y los samaritanos no se tratan (4,9). Esta es la primera impresión que se forja de él: ser judío, que es un rasgo que forma parte de la humanidad de Jesús. Como ya había hecho Nicodemo, identificando a Jesús como «rabbí» (3,2), también la samaritana tiene inicialmente un acceso externo a Jesús, basado en un aspecto de su humanidad. Peculiar de la samaritana, a diferencia de Nicodemo, es que para ella ese rasgo humano representa una objeción (4,9: «¿cómo tú, siendo judío...?»). La dificultad de la samaritana no es resuelta por Jesús, que en cambio habla a la mujer del don del agua viva (4,10).
- La cuestión del agua viva es interpretada literalmente por la samaritana (típico malentendido joánico), que entonces, con cierta ironía, pregunta a Jesús si «acaso eres tú más que nuestro padre Jacob, que nos dio el pozo...?» (4,12)<sup>102</sup>. De nuevo Jesús no responde directamente a la pregunta, sino que sigue anunciando las virtudes del agua viva (apaga la sed por siempre, 4,14).
- Una vez más la samaritana se ciñe al sentido exacto de las palabras y pide esa agua que le evitará tener que venir a buscarla al pozo (4,15). Imprimiendo a la conversación un nuevo giro sorprendente<sup>103</sup>, Jesús, en vez de darle el agua (que él mismo había ofrecido y la samaritana finalmente había aceptado), le dice que vaya a buscar a su marido<sup>104</sup>. La respuesta negativa de la samaritana da pie a las palabras proféticas de Jesús: «Bien has dicho que no tienes marido...» (4,17b). Es ahora cuando la samaritana



da un nuevo paso en el reconocimiento de Jesús y lo confiesa como profeta (4,19), lo cual lleva a la cuestión religiosa que divide a samaritanos y judíos, que Jesús resuelve con la referencia al culto «en espíritu y verdad» (4,23-24).

- Durante su exposición acerca del nuevo culto, Jesús había hecho referencia a que «llega la hora» (4,23) aludiendo a la llegada de los tiempos mesiánicos. Por primera vez, la samaritana interpreta correctamente el sentido de las palabras anteriores de Jesús referidas al nuevo *status* religioso que está por llegar, y admite su espera en el Mesías, que «cuando venga nos anunciará todo» (4,25)<sup>105</sup>. Aún no es la propia samaritana quien reconoce a Jesús, sino que es él quien se sigue revelando a sí mismo y le anuncia: «Yo soy, el que está hablando contigo» (4,26).
- La confesión de la samaritana, si bien en términos inconcretos, no llegará hasta el anuncio a los compatriotas: «Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho. ¿No será el Cristo?» (4,29). La samaritana ya no vuelve a aparecer en escena, sino indirectamente a través de las palabras de los habitantes de la ciudad, que reconocen su función anunciadora, aunque ya no creen sólo por su palabra (4,42).

Haciendo balance de la escena se advierte que ésta gira en torno a dos actos de revelación de Jesús —el agua viva y el verdadero culto— que manifiestan su condición personal (él es el dador de agua viva y el verdadero Templo)<sup>106</sup>. Las palabras de la samaritana hacen de eslabón entre las intervenciones de Jesús, facilitando el progreso del discurso a través de sus incomprensiones, a la vez que va ahondando en su conocimiento de Jesús, desde la mera consideración como judío, hasta su posible equiparación con el Mesías. Su itinerario de fe, desde el conocimiento humano de Jesús, hasta la confesión de su mesianismo, se resume paradigmáticamente en 4,29<sup>107</sup>. De todas las referencias a Jesús, nos interesa esta última, para ver si realmente es una verdadera confesión de fe, de modo que se deduzca una evolución en la samaritana desde su reconocimiento inicial de Jesús como «judío», «semejante a Jacob», «profeta», hasta la identificación como Mesías. Analizamos, pues, 4,29:

4,29: δεῦτε ἴδετε ἄνθρωπον ὃς εἶπέν μοι πάντα ὅσα ἐποίησα, μήτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός; («Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho. ¿No será el Cristo?»).

Curiosamente llama la atención que en este versículo se identifique en primer término a Jesús como hombre (ἄνθρωπος), y al final se

insinúe su condición mesiánica. Parece un resumen de la escena que hemos contemplado<sup>108</sup>. De hecho, para Panackel, 4,29 está situado estructuralmente en el vértice de la perícopa, ya que marca el final de la conversación, y a partir de ahora se desencadenan las consecuencias de la fe alcanzada por la samaritana (anuncio misionero a sus compatriotas, fe de los habitantes de Sicar)<sup>109</sup>.

Con estos datos de partida, conviene examinar si efectivamente en este versículo se refleja, de modo paradigmático, el acercamiento que muestran los personajes a Jesús, desde sus rasgos humanos a un reconocimiento superior de su figura<sup>110</sup>. Veamos si se dan estos dos pasos:

1. Respecto al uso de ἄνθρωπος, el diccionario de Bauer lo identifica como un uso indefinido, por la presencia del relativo que le sigue<sup>111</sup>. En este caso, no tendría un valor propio como indicación de la humanidad de Jesús. Sin embargo, como ya vimos en 3,27 (cuando el Bautista usa también ἄνθρωπος), no se puede dejar de apreciar aquí una alusión a la condición humana de Jesús, a través del sutil juego de insinuaciones de que gusta el evangelista. En efecto, esta insinuación vendría confirmada por la presencia de una serie de elementos en la perícopa que aseguran esa condición humana:

- el narrador presenta a Jesús «saliendo» de Judea por las sospechas de los «fariseos» (4,3), lo describe «cansado» junto al pozo (4,6), y sediento (4,7);
- la samaritana lo identifica como un judío (4,9), como profeta (4,19)<sup>112</sup>;
- los discípulos se dirigen a él llamándolo rabbí (4,31).

Como un dato más a favor del relieve del uso de ἄνθρωπος en 4,29, se ha señalado la semejanza de esta afirmación de la samaritana con el *ecce homo* pronunciado por Pilato en el juicio (19,5)<sup>113</sup>. Efectivamente, ambas presentaciones guardan cierto paralelismo de composición. La samaritana dice ἴδετε ἄνθρωπον, mientras Pilato anuncia a Jesús en 19,5: ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος. Ambas intervenciones serán completadas más tarde con un reconocimiento de la superioridad de Jesús: como salvador del mundo en Samaría (cfr. 4,42), como rey de los «judíos» en el juicio ante Pilato (cfr. 19,14).

Cabe, por tanto, reconocer un valor más allá del simple indefinido a la identificación de Jesús como ἄνθρωπος en 4,29.

2. Respecto a la referencia a Jesús como Cristo, hay principalmente una objeción, que es la presencia de la partícula μήτι, que normalmente exige una respuesta negativa, e implicaría cierta desconfianza en la pregunta y una fe imperfecta en la samaritana<sup>114</sup>. Pero μήτι no implica siempre una respuesta negativa<sup>115</sup>. En cambio, por el contex-

to se puede deducir que la samaritana ha alcanzado ya un grado suficiente de fe. Recordemos que en 4,25 ella había manifestado a Jesús que el Mesías «cuando venga nos lo anunciará todo». Si ahora en 4,29 declara que este hombre, Jesús, «me ha dicho todo lo que he hecho», ¿no está implícitamente considerándolo como el Mesías? La pregunta de la samaritana no implica, por tanto, una fe incompleta<sup>116</sup>. Más bien ha de interpretarse como un recurso del evangelista para aumentar la dramaticidad de la escena, pues la pregunta-confesión de la samaritana traslada ahora la cuestión de fe a sus compatriotas, que finalmente aceptarán la condición extraordinaria de Jesús («sabemos que éste es verdaderamente el salvador del mundo» 4,42)<sup>117</sup>. Bultmann había ya anotado algo en esta línea, pues pensó que la pregunta de la samaritana en 4,29 no se hacía tanto desde su propio punto de vista, sino desde el de sus vecinos<sup>118</sup>.

Parece, por tanto, que la escena de la samaritana también es narrada por el evangelista como un itinerario que partiendo del Jesús humano procura un ahondamiento de su personalidad, y ello quedaría recogido de modo especial en 4,29<sup>119</sup>. Como ha señalado Vignolo:

«La referencia a Jesús como ἄνθρωπον ὃς εἶπέν μοι πάντα ὅσα ἐποίησα coloca a nuestro personaje junto al punto de vista del narrador en la combinación de tres aspectos particularmente queridos a la cristología del Cuarto Evangelista: la *singular humanidad de Jesús* (el tema de Jesús ἄνθρωπος aparece justo aquí por primera vez en el evangelio), su omnisciencia y su palabra dialógica» (subrayado nuestro)<sup>120</sup>.

## 5. EL CIEGO DE NACIMIENTO

El cap. 9 recoge la composición más lograda y completa del cuarto evangelio, con una descripción detallada de caracteres (el ciego que acaba creyendo; los padres temerosos; los «fariseos» incrédulos), y una hábil progresión de diálogos que encadenan los acontecimientos<sup>121</sup>.

Teniendo en cuenta la sucesión de los diálogos, el capítulo se puede estructurar en tres partes: 9,1-7 (diálogo entre Jesús y los discípulos; realización del milagro); 9,8-34 (controversia entre el ciego curado, sus vecinos y los «fariseos»); 9,35-41 (diálogos de Jesús con el ciego y algunos «fariseos»)<sup>122</sup>. Es en la segunda parte, en el diálogo entre el ciego y los «fariseos», donde se aprecia con más claridad el motivo central de discusión: si se ha obrado un milagro (cfr. 9,15.16.26) y cuál es la condición del que lo ha hecho. Como tiene lugar una

controversia en torno al ser de Jesús, se acumulan los motivos referentes a su humanidad y su relación con Dios:

- aparece ἄνθρωπος 4x referido a Jesús (9,11; 9,16bis.24b)<sup>123</sup>;
- para los «fariseos», Jesús no puede venir de Dios (9,16a), es un pecador (9,16b.24c) y no saben de dónde es (9,29);
- el ex-ciego lo identifica como «profeta» (9,17c), y como alguien piadoso y cumplidor de la voluntad de Dios (9,31).

El ciego de nacimiento es probablemente el personaje que, desde un acercamiento inicial a la persona de Jesús a partir de su humanidad, recorre con más claridad el camino hacia la plenitud de la fe. Y es a la vez el que nos muestra que ese camino es aceptado por el evangelista, que no rechaza una comprensión humana de Jesús, como si estuviera en contradicción con una fe que debe fundamentarse sólo en su condición divina.

El punto de partida está constituido por las palabras del ciego en 9,11: «Él respondió [el ciego a los “fariseos”]: “Ese hombre que se llama Jesús, hizo barro, me untó los ojos y me dijo: ‘Vete a Siloé y lávate’. Yo fui, me lavé y vi”»<sup>124</sup>. La referencia a Jesús como hombre en 9,11 representa un uso propio del término (no es un uso indefinido como hemos visto en otros versículos, cfr. 3,27; 4,29; 7,51; 8,40). En este caso, la especificación de Jesús como hombre es total, dado que se establece una unión entre ambos términos («ese hombre que se llama Jesús»; Jesús = hombre), más aún por la presencia del artículo delante de ἄνθρωπος (hay variantes sin el artículo, pero los mejores testimonios lo incluyen)<sup>125</sup>.

Con posterioridad, el ciego aplicará a Jesús<sup>126</sup> los términos de «profeta» (9,17), piadoso y cumplidor de la voluntad de Dios (9,31), todos términos que sitúan a Jesús en el margen de lo estrictamente humano (aunque la designación como profeta implica ya cierta profundización de su identidad, como sucedió con la samaritana, cfr. 4,19). No parece que el evangelista vincule estas alusiones a una confesión imprecisa del ser de Jesús, dado que en todo momento el ciego es respaldado por el narrador en su controversia con los «fariseos». Más bien parece que estas confesiones «humanas» de Jesús también revisten un papel importante en el itinerario de fe del ciego<sup>127</sup>. Puede verse también a través de un análisis de los intereses del relato.

En efecto, detrás de la narración del capítulo se descubren varias intenciones del evangelista. En primer lugar, reconocer a Jesús como luz del mundo (cfr. 9,5), lo que le constituye como juez que provoca el discernimiento entre los que son verdaderamente ciegos y los que no (cfr. 9,39-41)<sup>128</sup>. Como se ve, este tema abre y cierra la escena, y

constituye el motivo central del pasaje: Jesús es luz del mundo. En segundo término está la descripción concreta del camino hacia la luz operado por el ciego, que obtiene primero la luz de los ojos (cfr. 9,7b), y finalmente la luz de la fe (cfr. 9,35). Este itinerario de lo material a lo espiritual se refleja también en el conocimiento que el ciego va adquiriendo de Jesús, conocimiento que se va profundizando desde la experiencia humana a la divina<sup>129</sup>. Tendríamos así que la curación física del ciego se corresponde con su experiencia humana de Jesús, y la luz de la fe con el reconocimiento de Jesús como «Hijo del hombre» (9,35)<sup>130</sup>. No hay oposición entre ambos conocimientos. De la misma manera que la curación física ha sido vía para la espiritual, la experiencia humana de Jesús ha sido camino para la fe. No es que haya que superar el conocimiento del Jesús humano, como insistentemente reconocía Bultmann<sup>131</sup>, sino que la consideración de Jesús como hombre (9,11), profeta (9,17b), piadoso y cumplidor de la voluntad de Dios (9,31), es el camino que describe el evangelista para alcanzar un conocimiento más profundo de Jesús<sup>132</sup>.

## 6. CONCLUSIONES

Como hemos podido observar, la comprensión que los personajes tienen de Jesús parte de su condición humana. En ello se aprecia una diferencia con la presentación que Jesús hace de sí mismo en el evangelio, donde hay una mayor insistencia en su condición divina. Respecto al tratamiento de la humanidad de Jesús por parte de los personajes, podemos concluir lo siguiente:

1. Todos han tenido una experiencia inicial con el Jesús humano. El Bautista al decir «yo no lo conocía» (1,31.33) está indicando que no lo conocía como aquel que venía a bautizar en Espíritu (cfr. 1,32.33), pero probablemente sí había tenido contacto con Jesús antes de su manifestación pública. A Natanael le anuncia Felipe que Jesús es hijo de José y oriundo de Nazaret (1,45). Nicodemo lo conoce como rabbí y maestro (3,2). La samaritana lo identifica de inmediato como un judío (4,9). El ciego afirma que le ha curado ese «hombre que se llama Jesús» (9,11). Varios de ellos le asignan específicamente el sustantivo ἄνθρωπος, aunque en la mayor parte de los casos su valor está deslucido por tratarse de un indefinido (cfr. 3,27; 4,29; 7,51). Sólo en 9,11 parece retener ἄνθρωπος su valor propio. En el resto de los casos la referencia a ἄνθρωπος adquiere relevancia sólo gracias al contexto (en 3,27 por la

alusión inmediata al poder recibido del cielo, lo que sitúa a Jesús como un hombre que recibe poder de lo alto; en 4,29 por las diversas indicaciones del cap. 4 que inciden en la humanidad de Jesús: cansancio, sed, etc.; en 7,51 por el contexto polémico de los caps. 7-10).

2. Esta experiencia humana de Jesús produce cierto sobresalto en algunos de los casos. Así ocurre claramente con Natanael, que se sorprende por el origen nazareno de Jesús (cfr. 1,46). En el Bautista el sobresalto no se refleja en sus intervenciones, pero se puede deducir del *Sitz im Leben* del evangelista, debido a una controversia entre la comunidad joánica y un posible grupo de seguidores del Bautista. Para éstos, el hecho de que Jesús hubiera aparecido con posterioridad al Bautista (cfr. 1,15c.27.30b) era síntoma de que no tenía prioridad sobre éste, lo que suponía considerarlo como un hombre sin más. Ahora bien, este sobresalto no hay que entenderlo en el sentido de un escándalo que la fe exige al creyente (contra Bultmann). Para el evangelista, estas dificultades que parece presentar la humanidad de Jesús no impiden el reconocimiento de su ser superior. De hecho, Jn no las niega (no niega que Jesús sea de Nazaret, ni que hubiera aparecido con posterioridad al Bautista), sino que, por el contrario, le sirven para profundizar en su identidad, e identificar a Jesús-hombre con el mismo al que Natanael declara Hijo de Dios y Rey de Israel (1,49), y el Bautista como preexistente (1,15d.30c).

En el resto de los personajes no hay una reacción semejante de sorpresa ante aspectos de la humanidad de Jesús, sino que ésta muestra más claramente su condición de vía para el acercamiento y profundización de su persona. Nicodemo busca a Jesús de noche (cfr. 3,1-12); lo oye y sabe lo que Jesús hace, y por eso lo defiende ante el Sanedrín (cfr. 7,51); finalmente, esta sintonía con Jesús le lleva a superar su anonimato y asistirle en su muerte. La samaritana, después de conocer a Jesús como judío (dato que le sorprende, pero no en relación a su entendimiento de Jesús, sino porque le ha pedido de beber), va progresivamente ahondando su conocimiento: compara—con cierta ironía, propia de Jn— a Jesús con Jacob (4,12), y lo reconoce como profeta (4,19). Finalmente identifica al hombre Jesús con el Cristo (4,29). La profundización más completa se da en el ciego de nacimiento, que desde su comprensión de Jesús como hombre (9,11), y después como profeta (9,17), acaba tributándole el honor debido a Dios al adorarlo (9,38). Es el único caso en que claramente uno de estos personajes otorga a Jesús una confesión de fe equiparable a la que se ofrece a Dios, pues otras confesiones del Bautista (Cor-

dero de Dios<sup>133</sup>) y de Natanael (Hijo de Dios, Rey de Israel) no alcanzan probablemente esa magnitud. Sin embargo, el evangelista no considera por ello que estos reconocimientos son inadecuados, sino que, al contrario, les otorga un valor en la comprensión de Jesús.

3. Por otra parte, el conocimiento humano de Jesús no está sólo en función de un mayor ahondamiento de su personalidad, sino que tiene razón en sí mismo. Ello se deduce del hecho de que no todos estos personajes llegan a reconocer la particularidad divina de Jesús (claramente sólo el ciego y el Bautista), sino que a menudo se quedan en un paso que puede parecer inferior (profeta, Mesías), pero que posiblemente el evangelista considera suficiente. De la misma manera, el acercamiento humano a Jesús tiene también sentido *a se* para el evangelista. Se aprecia de modo ejemplar en el caso de Nicodemo, cuyo simple contacto con la humanidad de Jesús, sin ningún tipo de confesión explícita, es considerado por el evangelista como un medio correcto de acercamiento a su persona. Efectivamente, Nicodemo conoce a Jesús (ha ido a verle de noche –cfr. 3,1-12–; le ha oído y sabe lo que hace –cfr. 7,51–), y le dispensa un servicio que va más allá de una simple cordialidad (le unge –cfr. 19,39-40–, incurriendo así en impureza legal e impidiéndole celebrar la Pascua), lo que explica la importancia que Jn le otorga en el evangelio, hasta el punto de poder considerar que juega un papel ejemplar (;para algunos judíos contemporáneos del evangelista más temerosos de la sinagoga?<sup>134</sup>). En definitiva, no parece que la humanidad de Jesús suponga un escándalo para los personajes que han aceptado de alguna manera su enseñanza (contra Bultmann, para quien la fe supone siempre este escándalo).

4. Finalmente, si bien es cierto que la humanidad de Jesús juega un papel importante en el comportamiento de los personajes del evangelio, no lo es menos que la mano directora del evangelista está siempre presente para proporcionar la debida profundización en la condición divina de Jesús. En algunos casos, como hemos visto, son los mismos personajes los que alcanzan este reconocimiento (el Bautista con la afirmación sobre la preexistencia de Jesús; el ciego, con su adoración). En otros casos será Jesús el que lleve a cabo esa profundización: a Natanael le anunciará al Hijo del hombre sobre el que suben y bajan los ángeles (1,51); a Nicodemo, al final de la entrevista del cap. 3, le dirigirá un discurso de revelación (cfr. especialmente 3,18b: «Hijo unigénito de Dios»); a la samaritana le dirá: «Yo soy, el que está hablando contigo», que es el primer ejemplo de *ego eimi* del evangelio (con sus evocaciones al tetragrama hebreo).





## NOTAS

1. El encuentro del personaje con Jesús puede desarrollarse de modo más o menos expreso en el evangelio. A nosotros nos interesan aquellos personajes que pueden reflejar cierto itinerario desde el Jesús humano al divino. Por este motivo, incluimos personajes que realmente no tienen un encuentro explícito con Jesús, como el Bautista, pero cuyo comportamiento o palabras recogen una problemática humano-divina en su comprensión de Jesús. De igual manera, excluimos algunos personajes que han tenido un encuentro personal con Jesús, pero en los que no es tan clara la reacción desde el Jesús humano al divino. Entre estos personajes del Libro de los Signos que hemos «desechado» están el funcionario real (4,46-54) y la familia de Betania. En el primer caso, el funcionario no refleja claramente un paso del Jesús humano al divino, salvo por lo que se refiere a la influencia del signo. Como esta relación entre signo y humanidad de Jesús es tratada en otros personajes, hemos preferido no repetir el análisis. Por lo que respecta a Marta y María, la razón es que estos personajes, cuando aparecen en escena, ya conocen a Jesús (cfr. 11,5), y gozan de una cierta fe en él (cfr. 11,22.27.32), que simplemente es afianzada al final del capítulo con la resurrección de Lázaro. No ofrece, por tanto, el evangelio el itinerario completo de Marta y María desde el Jesús hombre a su ser divino, aunque esta experiencia se puede intuir en el texto (p.ej. la misma mención en 11,5 de que «Jesús amaba a Marta, a su hermana y a Lázaro»).
2. Para que se establezcan relaciones entre los personajes no es necesario que tenga lugar un diálogo, ni siquiera que se encuentren. Cfr. H. GROSSER, *Narrativa*, Principato, Milano 1985, p. 268.
3. Al presentar la figura del Bautista, Jn subraya ante todo su dependencia de Jesús, y evita lo contrario, la dependencia de Jesús respecto al Bautista. Los comentaristas han querido descubrir en ello una controversia entre la comunidad joánica y una corriente de seguidores del Bautista. Cfr. R.E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, vol. 1, Cristiandad, Madrid 1979, pp. 75-78. Quizás por este motivo el evangelio de Jn no describe el bautismo de Jesús por el Bautista (sólo se dice que Jesús vino hacia él –cfr. 1,29–, lo cual puede entenderse en relación al bautismo, pero éste no se menciona expresamente). Es más, parece que en referencia al bautismo lo que le interesa indicar al evangelista es la superioridad del bautismo de Jesús (bautismo en Espíritu, cfr. 1,33) sobre el de Juan (bautismo en agua, cfr. 1,31.33). Esta función secundaria del Bautista está muy subrayada en el evangelio. En 1,35 se indica que Jesús «pasaba» (no se detiene ante el Bautista), y, al pasar, éste le transmitirá dos de sus discípulos (1,37). Aún quedará más claro en la perícopa del esposo y el amigo del esposo (3,27-30). Cfr. W. WINK, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1968, pp. 87-115 (páginas dedicadas al cuarto evangelio).

4. «El que viene detrás de mí» puede interpretarse de dos maneras: en sentido temporal o en sentido figurado. El sentido temporal es el que ofrecemos en el texto: el Bautista precedió en el tiempo a Jesús. El sentido figurado implicaría que Jesús formó parte de los discípulos de Juan, «venía detrás de él» en el sentido de que lo seguía como discípulo. Ambas posibilidades no se excluyen. A favor de la primera, cfr. R.E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, vol. 1, cit., p. 235; a favor de la segunda, cfr. C.H. DODD, *La tradición histórica en el cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1978, pp. 278-279.
5. Esta interpretación de la preexistencia como respuesta del evangelista a una controversia suscitada con los discípulos de Juan, la propuso por primera vez O. CULLMANN, *ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος*, CNT 11 (1947) 26-32 (también en ídem, *The Early Church*, SCM Press, London 1956, pp. 177-184). Le siguen, entre otros, R.E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, vol. 1, cit., p. 245; R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan*, vol. 1, Herder, Barcelona 1980, p. 603, nt. 200.
6. Bultmann lo llama el «escándalo» de la carne de Jesús. Cfr. p.ej. su apartado 46 («El escándalo del ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο») en R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, BiEsBi 32, Sígueme, Salamanca 1981, pp. 456-466.
7. No podemos entrar aquí a la cuestión de las relaciones entre Jesús y el Bautista. Sólo nos interesa señalar el conflicto, ver que puede estar relacionado en cierta manera con la humanidad de Jesús (en la medida en que muestra un Jesús humano, que predica con posterioridad y quizá en dependencia inicial del Bautista), e indicar cómo resuelve el problema el evangelista. Para un mejor conocimiento de las relaciones Jesús-Bautista, puede verse, J.P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, vol. 2.1, Verbo Divino, Estella 1999, pp. 47-290; J. MURPHY-O'CONNOR, *John the Baptist and Jesus: History and Hypotheses*, NTS 36 (1990) 359-374.
8. Sobre el hecho de que de boca del mismo Bautista se atestigüe la preexistencia de Jesús existe abundante bibliografía. Puede verse brevemente en R.E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, vol. 1, cit., pp. 235-236, 245-246.
9. La preexistencia no indica absolutamente la divinidad de Jesús, pero le aplica una característica divina. Como dice Beasley-Murray, «The Logos-Christ participates in the eternal priority of God» (G.R. BEASLEY-MURRAY, *John*, WBC 36, Thomas Nelson Publishers, Nashville 1999, p. 15). Cfr. también el «Excursus 2: La idea de preexistencia», en R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan*, vol. 1, cit., pp. 328-340.
10. Para el tema del secreto mesiánico de Jesús, o de su predicación humilde, puede verse el ya clásico artículo de J.C. O'NEILL, *The Silence of Jesus*, NTS 15 (1969) 153-167.
11. El pasaje, como ya hemos dicho, tiene un fuerte carácter apologetico, de defensa de la figura de Jesús frente a los seguidores del Bautista. Por tanto, las palabras «yo no lo conocía» podrían suponer una corrección joánica a una posible falta de comprensión por parte del Bautista de la persona y actividad de Jesús (incomprensión que resulta patente en los discípulos del Bautista en 3,26, y por otro lado está presente en los sinópticos en la embajada enviada por el Bautista a Jesús, cfr. Mt 11,2-15 y Lc 7,18-30).
12. Así J.H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, A.H. MCNEILE (ed.), ICC, vol. 1, T. & T. Clark, Edinburgh 1928, p. 48.

13. De todos modos, 1,31.33 y 1,26 no son absolutamente equivalentes. El «yo no lo conocía» de 1,31.33 hace referencia al desconocimiento que tenía el Bautista de Jesús antes de su bautismo. El versículo 1,26, aunque precede textualmente a 1,31.33, parece mostrar un momento posterior, porque el Bautista ya conoce el sentido de la misión de Jesús y por tanto reconoce que la actividad que él mismo desarrolla es de menor importancia (y así lo manifiesta a los «fariseos» que le interrogan, cfr. 1,24). En 1,26 el Bautista ya conoce a Jesús y reprocha a los «judíos» que ellos no lo conocen. Cfr. en la misma línea R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan*, vol. 1, cit., p. 320.
14. Cfr. p.ej. la nota de Mollat en su comentario a 1,31 en la *Biblia de Jerusalén* (usamos la edición *Nueva Biblia de Jerusalén*, J.A. UBIETA [dir.], Desclée De Brouwer, Bilbao <sup>3</sup>1998; a partir de ahora abreviada como BiJer). También R.E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, vol. 1, cit., pp. 231-232 (1,26) y 246 (1,31); R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan*, vol. 1, cit., pp. 319-320 (1,26) y 340-342 (1,31-33).
15. Para una profundización acerca del «Mesías oculto», cfr. S. MOWINCKEL, *He that Cometh*, Basil Blackwell, Oxford 1959, pp. 304-308; E. STAUFFER, *Agnostos Christos. Joh. ii.24 und die Eschatologie des vierten Evangeliums*, en *The Background of the New Testament and Its Eschatology*, W.D. DAVIES; D. DAUBE (eds.) [in honour of C.H. Dodd], Cambridge University Press, Cambridge 1964, pp. 281-299.
16. En Jn ἄνθρωπος aparece 8x, 5 referidas al marido de la mujer samaritana (4,16.17bis.18bis), 2 referidas al hombre u hombres en general (1,13; 6,10).
17. Cfr. Mc 1,7: «Detrás de mí viene el que es más fuerte que yo...»; Mt 3,11: «...aquel que viene detrás de mí es más fuerte que yo...»; Lc 3,16: «...está a punto de llegar el que es más fuerte que yo...». Tanto Mc, como Mt y Lc, se refieren a Jesús mediante una oración de relativo, no a través del uso de un sustantivo como ἄνθρωπος o ἄνθρωπ.
18. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan*, vol. 1, cit., p. 327.
19. J. MATEOS; J. BARRETO, *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan*, Cristiandad, Madrid 1980, p. 134.
20. Como equivalente a τίς se señala en W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Walter de Gruyter, Berlin-New York <sup>6</sup>1988, *sub voce*, 6. Por esto, el uso no diferiría mucho del que nos encontramos en las oraciones de relativo con que los sinópticos transmiten la máxima (cfr. *supra*).
21. Lc 24,19 («Lo de Jesús el Nazoreo, que fue un profeta [ἄνθρωπος προφήτης] poderoso en obras y en palabras delante de Dios y de todo el pueblo»); Act 2,22 («Israelitas, escuchad estas palabras: A Jesús, el Nazoreo, *hombre* [ἄνθρωπος] acreditado por Dios ante vosotros con milagros, prodigios y signos que Dios realizó por su medio entre vosotros, como vosotros mismos sabéis»); Act 17,31 («porque ha fijado el día en que va a juzgar al mundo según justicia, por el *hombre* [ἄνθρωπος] que ha destinado, dando a todos una garantía al resucitarlo de entre los muertos»).
22. La frase se ha interpretado a veces como aplicada por Juan Bautista a su propia misión, como queriendo decir que su función la ha recibido del cielo y no puede pretender prolongarla más allá del tiempo previsto, que es aquel en que ha aparecido el Mesías. Esta idea estaría reflejada también en la imagen del novio del esposo que emplea Juan Bautista más adelante (cfr. 3,29). Ésta es la opinión, por ejemplo, de J. BECKER, *Das Evangelium des Johannes*, vol. 1, Gerd Mohn, Gütersloh / Echter Verlag, Würzburg 1979, p. 154. Sin embargo, la mayoría de la crítica actual opina que en su contexto (ya que los discípulos del Bautista se quejan de la actividad de-

- sarrollada por Jesús —cfr. 3,26—, la máxima se aplica en primer término a Jesús, aunque también cabría entenderla en un segundo término referida al Bautista, al que también en Jn se le considera portador de una misión del cielo (cfr. 1,6,33). Así, por ejemplo, R.E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, vol. 1, cit., pp. 355-356; F.J. MOLONEY, *The Gospel of John*, SPSe 4, Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) 1998, p. 106. Un resumen de las posturas en C. PANACKEL, *IDOU HO ÁNTHR POS (Jn 19,5b). An Exegetico-Theological Study of the Text in the Light of the Use of the Term ANTHROPOS Designating Jesus in the Fourth Gospel*, AnGr 251, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988, p. 66, nt. 64.
23. Es la traducción habitual en español. También Bijer traduce «Juan respondió: “Nadie puede recibir nada si no se le ha dado del cielo”». En cambio, *Sagrada Biblia. Nuevo Testamento* (Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, vol. 5, EUNSA, Pamplona 2004; a partir de ahora SagBi) traduce: «Respondió Juan: —No puede el hombre apropiarse nada si no le es dado del cielo». El sentido no se altera, aunque, como veremos, puede ser preferible traducir la referencia a ἄνθρωπος.
  24. Cfr. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, cit., *sub voce*, 3.a.ß. También Schnackenburg aprecia este valor, y apunta al posible semitismo en la construcción οὐ-ἄνθρωπος. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan*, vol. 1, cit., nt. 13, p. 633. Igualmente Panackel reconoce este uso desvaído, pero afirma a la vez que la frase recoge aún así una referencia a la humanidad de Jesús, cfr. C. PANACKEL, *IDOU HO ÁNTHROPOS...*, cit., p. 66.
  25. En 19,10bis.11, la ἐξουσία se declara de Pilato.
  26. Esto es igualmente aplicable aunque haya de entenderse ἐξουσία no como poder fáctico o humano, sino como autoridad, según afirma Bultmann. Cfr. R. BULTMANN, *The Gospel of John. A Commentary*, G.W. BEASLEY-MURRAY (trad.), Basil Blackwell, Oxford 1971, p. 57, nt. 5. En todo caso, Jesús la recibe de lo alto, y el evangelista parece transmitirla como manifestación divina que incide sobre su humanidad.
  27. Por este motivo, puede ser aconsejable traducir como hace SagBi, incluyendo el término «hombre»: «No puede el hombre apropiarse nada si no le es dado del cielo». Panackel apoya también esta consideración del pasaje en referencia a la humanidad de Jesús. Para él, se podría encontrar tal indicación en el contraste presente en el v. 27: ἄνθρωπος / οὐρανοῦ, y en la consideración antidoceta del evangelio: «Should this contrast evoke in the mind of the reader the humanity of Jesus? One cannot totally rule out such an intention of the evangelist given the background of docetist-controversy that was rampant in the evangelist's day and against which he was militating, also by writing a Gospel that gives a special emphasis to Jesus' humanity». Y un poco más adelante concluye: «Standing at the head of a series of Christological traits expressed in the Baptist's final testimony [se refiere a: “Cristo”, v. 28; “novio”, v. 29; “el que debe crecer”, v. 30; “el que está por encima de todos”, v. 31; “el que da testimonio”, v. 32a; “el que no da el Espíritu con medida”, v. 34; “el Hijo”, v. 35] ἄνθρωπος at v. 27 also accentuates the basic reality of Jesus' humanity, which fundamentally serves as the receptive substratum of all his God-given gifts» (ambas citas de C. PANACKEL, *IDOU HO ÁNTHROPOS...*, cit., p. 69).
  28. El término griego utilizado para Cordero, ἀμνός, aparece sólo en el NT en Jn 1,29,36; Act 8,32 y 1Pe 1,19. Se usa con frecuencia en LXX para traducir el término hebraico צֶמֶד («cordero») especialmente en relación a los sacrificios (cfr. p.ej. el sacrificio cotidiano de Ex 29,38-46; y la relación de sacrificios de Num 28-29). En el Ap también está presente esta consideración sacrificial de Jesús como corde-

- ro (cfr. p.ej. Ap 5,6), pero se usa otro término, ἀρνίον (unas 30x en Ap). Para las diferencias entre los vocablos ἄμνος y ἀρνίον, que no resultan claras, cfr. J. JEREMIAS, «ἄμνος, ἄρην, ἀρνίον», GLNT, vol. 1, cols. 917-926.
29. 1,35-36 es repetición de 1,29. Puede tratarse de dos tradiciones diversas recogidas en el texto, o también de un recurso del narrador para enlazar las escenas. Como un duplicado de tradiciones lo considera BiJer (nt. a 1,36). Para Brown se trata sencillamente de un recurso literario. Cfr. R.E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, vol. 1, cit., p. 259.
  30. Véase la riqueza de sentidos de la imagen del Cordero en C.K. BARRETT, *El evangelio según san Juan*, Cristiandad, Madrid 2003, pp. 264-266; R.E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, vol. 1, cit., pp. 238-244. El problema de la interpretación del Cordero de Dios joánico, que tanta literatura despertó en los años 50-70 (cfr. la bibliografía citada por Brown), permanece sin resolver. Cfr. últimamente A. GARCÍA-MORENO, *Jesús el Nazareno, el Rey de los judíos*, Eunsa, Pamplona 2001, pp. 77-109; R. INFANTE, *L'agnello nel Quarto Vangelo*, RivBib (1993) 331-361; J.A. JAUREGUI, *Testimonio de Juan el Bautista (Jn 1,19-36). Análisis exegetico de Jn 1,29*, en *Signum et Testimonium. Estudios en honor del Prof. Antonio García-Moreno*, J. CHAPA (ed.), Eunsa, Pamplona 2003, pp. 93-118; E. PERETTO, *Il logion giovanneo «agnello di Dio, che toglie il peccato del mondo» (Gv 1:29)*, en *Parola e spirito. Studi in onore di Settimio Cipriani*, C. CASALE-MARCHESELLI (ed.), vol. 1, Paideia, Brescia 1982, pp. 335-374.
  31. Si se admite el carácter sacrificial de la entrega de Jesús en Jn (y puede hacerse a través de la equiparación que hace el evangelista con los sacrificios del cordero el día de la Parasceve; cfr. 19,31.36), habrá de admitirse que ésta se basa en la ofrenda de su cuerpo (ya sea considerando su carne como hace 6,51c; ya sea por el derramamiento de la sangre, como se hace en 19,34). Cfr. J.A. JAUREGUI, *Testimonio de Juan el Bautista (Jn 1,19-36)*, cit., p. 106.
  32. El carácter expiatorio de la muerte de Jesús en Jn ha sido examinado con cierta minuciosidad por Loader, que llega a la conclusión de que, sin un desarrollo particular, está presente en el evangelio. Cfr. W. LOADER, *The Christology of the Fourth Gospel. Structure and Issues*, BET 23, Peter Lang, Frankfurt am Main-New York 1992, pp. 94-102. La opinión acerca del alcance que Jn da al carácter expiatorio de la muerte de Jesús es lo que se discute. Cfr. G.R. BEASLEY-MURRAY, *John*, cit., CXI-CXII.
  33. La diferenciación que suelen hacer los exegetas entre lo que pudo significar el título del Cordero para el Bautista, y lo que supone para el evangelista no nos interesa ahora. Brown, conectando las figuras del Cordero y el Siervo de Yahvé, y basándose en una posible identificación del Siervo isaiano con Elías (cfr. Eclo 48,10 con Is 49,6), apunta a que el Bautista pudo hablar del Cordero refiriéndose a Elías, que era el que parecía esperar el Bautista. Cfr. R.E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, vol. 1, cit., p. 246. Para la relación del Siervo de Yahvé y Elías, Brown se apoya en J. Jeremias, cfr. W. ZIMMERLI; J. JEREMIAS, *The Servant of God*, SBT 20, SCM Press, London 1957, p. 57 (1965, p. 59). Pero Jeremias mismo dice que la relación entre Eclo 48,10 e Is 49,6 es muy tenue.
  34. J. Jeremias fue el primero que identificó al Cordero con el Siervo a través del doble sentido del término arameo *talya* (que significa «siervo» y «cordero»). Otros, como Brown, han indicado rasgos comunes entre ambas figuras a través del cordero que enmudece ante los trasquiladores del cuarto canto del Siervo (Is 53,7). Cfr. un resumen de las posturas en J.A. JAUREGUI, *Testimonio de Juan el Bautista (Jn 1,19-36)*, cit., pp. 96-97 y 104-106.

35. Cfr. F.-M. BRAUN, *Jean le Théologien*, vol. 3, Gabalda, Paris 1966, pp. 160-165; J.A. JAUREGUI, *Testimonio de Juan el Bautista (Jn 1,19-36)*, cit., pp. 113-116.
36. A las semejanzas con el Siervo de Yahvé contribuye también la variante «Elegido de Dios» que algunos mss. recogen en 1,34 en vez de «Hijo de Dios». El primero de los cantos del Siervo de Yahvé lee en 42,1: «He aquí mi siervo a quien yo sostengo, mi *elegido* en quien se complace mi alma». Si recordamos las palabras que los sinópticos atribuyen a la voz del cielo (Mc 1,11: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco»; cfr. Mt 3,17) se hecha de ver el paralelismo Siervo-Elegido-Hijo que producía la evocación del Siervo para un oído cristiano en el contexto del bautismo de Jesús.
37. Téngase en cuenta también que la presentación del Cordero estrechamente unido al Padre es la que se ofrece en el Apocalipsis de Jn (Ap 14,1; y *passim*).
38. Cfr., p.ej., R. KYSAR, *John. The Maverick Gospel*, Westminster-John Knox Press, Louisville <sup>2</sup>1993, pp. 35-40. El presente trabajo va dirigido a poner de relieve que el interés de Jn por subrayar el carácter extraordinario de Jesús (ya sea su condición divina u otros títulos mesiánicos), no menosprecia la consideración de su humanidad. Pero conviene no perder de vista el fin último al que se dirige Jn.
39. Dirigido al Bautista en 3,26. A Jesús, además de 1,38, también en 1,49 (Natanael); 3,2 (Nicodemo); 4,31 (los discípulos); 6,25 (la «gente»); 9,2 (los discípulos); 11,8 (los discípulos).
40. R.E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, vol. 1, cit., p. 257.
41. Como queda reflejado en el capítulo II de la tesis, uno de los recursos utilizados por Jn para indicar la divinidad de Jesús es la referencia al lugar de dónde viene o es; cfr. E. GONZÁLEZ-MARTÍNEZ, Facultad de Teología (Universidad de Navarra), Pamplona 2004, *pro manuscripto*, pp. 30-31. Más adelante en 7,34 Jesús dirá a los «judíos» que «me buscaréis y no me encontraréis; y *adonde yo esté*, vosotros no podéis venir». Los discípulos, en cambio, sí pueden conocer dónde está Jesús: «si alguno me sirve, que me siga, y *donde yo esté*, allí estará también mi servidor» (12,26); «volveré y os tomaré conmigo, para que *donde esté yo*, estéis también vosotros. Y adonde yo voy sabéis el camino» (14,3b-4); «Padre, los que tú me has dado, quiero que *donde yo esté* estén también conmigo» (17,24a). En esta misma línea de pensamiento hay que situar la pregunta de los discípulos acerca de dónde vive Jesús en 1,38.
42. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan*, vol. 1, cit., p. 350.
43. Cfr. *ibidem*, pp. 350-351. De la misma opinión es Brown. Cfr. R.E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, vol. 1, cit., p. 267.
44. «La ironía con que Juan maneja el material de tradición corresponde perfectamente a su actitud de dejar que sus personajes describan a Jesús como «hijo de José», mientras él mismo cree que Jesús no tiene padre según la carne» (C.K. BARRETT, *El evangelio según san Juan*, cit., p. 277). Opinión similar defiende más actualmente Moloney, para quien Jn presenta la afirmación de Felipe como el inicio de una fe aún incompleta, porque no alcanza aún la identidad verdadera de Jesús, que superará las promesas del AT –lo dicho por Moisés y los profetas–, dado que Jesús es el Hijo de Dios igual al Padre. Moloney acepta la ironía, aunque referida a la identificación de Jesús como nazareno, como queda subrayado después por la pregunta de Natanael: «¿De Nazaret puede haber algo bueno?» (1,46). Cfr. F.J. MOLOONEY, *The Gospel of John*, cit., p. 55. Esta perspectiva de Moloney, que ve las confesiones de fe de los discípulos a lo largo del cap. 1 como confesiones aún insuficientes, es novedosa, pero está ganando adeptos (cfr. R. KYSAR, *John*, cit., pp. 35-40). De un modo positivo, como una serie de afirmaciones confirmativas de las

- pretensiones mesiánicas de Jesús lo habían visto Schnackenburg, Brown y Dodd. Cfr. el excursus 3 de Schnackenburg «Los nombres de dignidad de Jesús en Jn 1», R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan*, vol. 1, cit., pp. 357-365; R.E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, vol. 1, cit., p. 273; C.H. DODD, *Interpretación del cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1978, pp. 294-296. Es posible ver esta falta de plenitud en los títulos asignados a Jesús en el cap. 1, pero matizando que se trata de un camino progresivo en el reconocimiento de Jesús, ya que ciertamente no son confesiones que rechace el evangelista.
45. Tiene razón Dodd al negar un valor irónico claro a la presentación de Felipe. Según Brown, la ironía en Jn es una particular combinación de doble sentido e incompreensión que se da cuando los opositores de Jesús le dirigen acusaciones sarcásticas, incrédulas o inadecuadas en su sentido primario directo, pero que implican secundariamente un sentido no accesible al personaje del evangelio, pero sí al lector. Cfr. R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, Doubleday, New York 1996, p. 462. Desde luego, en el caso de Felipe no se da una ironía en términos tan fuertes como señala Brown en su defición.
  46. «Las palabras “Jesús, hijo de José, el de Nazaret” (1,45) aparecen en una confesión formal de Cristo por Felipe, uno de los primeros discípulos, y difícilmente pudo el evangelista incluir en ellas una afirmación errónea. La intención parece ser identificar a Jesús como el hijo de José de Nazaret y designarle luego como el Mesías, del que escribieron Moisés y los profetas, como Hijo de Dios y Rey de Israel; y estos títulos han de entenderse no como una contradicción de la descripción que Felipe hace de su identidad humana, sino como la afirmación de que el que es en el plano humano “Jesús, hijo de José” es *también* aquel que indican estos títulos» (C.H. DODD, *Interpretación del cuarto evangelio*, cit., p. 263, nt. 9; el subrayado es de la edición).
  47. Las ocasiones en las que Jn recurre a la ironía suelen ser aclaradas posteriormente por el evangelista, cosa que no sucede en este caso. Sobre este aspecto que suele cumplir la ironía joánica, cfr. R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Fortress Press, Philadelphia 1983, p. 170; P.D. DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, John Knox Press, Richmond 1985, pp. 64-69.
  48. Esta opinión la comparte Fabris, que señala que esta identificación entre Jesús y el Mesías proclamado por Moisés y los profetas, recorre otros pasajes de Jn (5,39.46; 6,45; 12,16.41). Cfr. R. FABRIS, *Giovanni*, Borla, Roma 1992, p. 197.
  49. Explicar datos inexistentes, como es sabido, es tarea casi imposible. Lo que dice J.P. Meier en referencia a Jn 1,45-46 con respecto al nacimiento en Belén, se podría aplicar también a la cuestión de su nacimiento virginal: «En ningún lugar de los escritos joánicos del NT hay una clara indicación de que los lectores de las comunidades joánicas conociesen la tradición especial del relato de la infancia sobre Belén. De hecho, interpretar como algo obvio que los lectores de Juan sabían que Belén era el lugar de nacimiento de Jesús es encerrarse en un círculo vicioso: se da por supuesto lo que no se puede demostrar» (J.P. MEIER, *Un judío marginal*, vol. 1, cit., p. 229).
  50. Como hemos visto, tampoco el evangelista se detiene a explicar por qué Jesús aparece después del Bautista (1,15.27.30), argumentando, por ejemplo, que el Bautista era Elías (como hacen los sinópticos; cfr. Mc 9,9-13; Mt 17,9-13), sino que pasa directamente a declarar la divinidad de Jesús afirmando su preexistencia. Y tampoco hay una explicación a la insistencia del Bautista en «no conocer a Jesús» (1,31.33), sino que el evangelista sobrepasa esta dificultad para afirmar que el Bautista recibió una revelación de lo alto acerca de la condición extraordinaria de Jesús («el que bautiza en Espíritu Santo», el «Elegido de Dios» cfr. 1,33).

51. Dice Bultmann: «Él [Jn] desconoce tanto la leyenda del parto virginal como la del nacimiento de Jesús en Belén, o si las conoce no quiere saber nada de ellas» (R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, cit., p. 458). La opinión de que el evangelista no interviene para resolver las controversias acerca de la humanidad de Jesús es mayoritaria entre los exegetas. La comparten últimamente M.M. Thompson (*The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel*, Fortress Press, Philadelphia 1988, p. 28), y K. Wengst (*Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zur seiner Interpretation*, BThSt 5, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1981, pp. 99-100).
52. Cfr. el apartado 46 («El escándalo del ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο») en R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, cit., pp. 456-466; en referencia a 1,45, p. 458. Estamos de acuerdo en que la actitud y las palabras de Jesús produjeron escándalo entre los judíos. Pero no compartimos la opinión de Bultmann de que este escándalo ante la confesión de fe sea algo casi exigido por la condición existencial del hombre (Bultmann dice: «frente a la revelación divina se pone al descubierto la resistencia humana contra Dios», *ibidem*, p. 459). Para un balance sobre estos rasgos de la interpretación del exegeta alemán, cfr. J. CHAPA, *La antropología teológica de Rudolf Bultmann*, ScrTh 36 (2004) 231-257. En contra de lo que piensa Bultmann, los discípulos demuestran esta fe en los diversos títulos que atribuyen a Jesús a lo largo del cap. 1 de Jn, y la narración del evangelista muestra que esta fe ha nacido del contacto con Jesús (cfr. 1,39.46). No hay, por tanto, una oposición entre la fe que Jesús exige y el Jesús que se muestra exteriormente como hombre. Evidentemente, la fe supera lo humano, pero no están en oposición. Aunque las afirmaciones de Bultmann están bastante matizadas, creemos no haber traicionado su trasfondo. En efecto, él dice que «todo esto da pie al escándalo del ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, el escándalo de que el Revelador aparece como un hombre que no puede probar la afirmación de que es hijo de Dios» (*ibidem*, p. 463).
53. Cfr. K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus*, cit., pp. 99-100.
54. Cfr. M.M. THOMPSON, *The Humanity...*, cit., p. 23, nt. 22 y pp. 26-30.
55. A lo sumo, podríamos pensar que para Jn el origen humano de Jesús no supone un problema, porque estos datos serían conocidos por sus oyentes a través de los evangelios de la infancia. Pero esto es indemostrable a partir del texto joánico, y choca con la cuestión del conocimiento que Jn tenía de los sinópticos. Esta solución sí es posible para el creyente actual, dentro de la consideración de la unidad de la revelación y en concreto del NT como un todo orgánico, como ha puesto de manifiesto el método del acercamiento canónico.
56. Como hemos dicho, Jn no resuelve el posible problema de la filiación de José acudiendo a las tradiciones del nacimiento virginal, como en los evangelios de la infancia de Mt y Lc. Pero esto no significa que ignore esta tradición o que la corrija, sino que indica que Jn identifica con todas las consecuencias al hombre Jesús (con todos sus rasgos humanos, incluida su filiación públicamente reconocida de José) con aquel del que afirma ser el Mesías, Hijo de Dios, etc.
57. El caso de la samaritana, o sus mismos vecinos de Sicar (4,42: «Ya no creemos por tus palabras; que nosotros mismos hemos oído y sabemos que éste es verdaderamente el Salvador del mundo»); la confesión de Pedro en 6,68; la del ciego de nacimiento (9,36-38); etc.
58. Así también Fabris. Cfr. R. FABRIS, *Giovanni*, cit., p. 197. Este recurso de «venir y ver» a Jesús es el mismo con que se soluciona la pregunta de los dos discípulos de Juan Bautista cuando van en pos de Jesús: «“Rabbí –que quiere decir “Maestro”– ¿dónde vives?». Les respondió: “Venid y lo veréis”» (1,38-39).



59. Que Jn acepte el origen nazareno de Jesús no implica que desconozca o niegue las tradiciones betlemitas. A él le interesa sólo señalar la compatibilidad entre el dato humano y la fe en Jesús.
60. «Jesús, el hijo de Dios hecho hombre, es un hombre auténtico, pero esto no significa que lo divino fuera visible, entusiasmante, fascinante, sobrecogedor... en su personalidad» (R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, cit., p. 458). Evidentemente, en Jesús lo divino no es igual a lo humano, y por eso lo divino no es inmediatamente deducible de lo humano. Sin embargo, pensamos que sí es mediatamente deducible, y que la humanidad de Jesús fue instrumento que de modo apto llevaba a la divinidad (o al menos no era un impedimento para ella). Según Bultmann, influido quizás por la corriente existencialista y una consideración excesivamente espiritualista de la fe, «para Juan, lo divino es justamente lo opuesto a lo humano, de manera que constituye una paradoja, un escándalo el que la palabra se haga carne» (*ibidem*, p. 458).
61. Aunque sea una obviedad conviene hacer notar que de quien se dice que es de Nazaret es de Jesús, no de José. A veces, en las traducciones, no se toman medidas para que quede lo suficientemente claro. Así, por ejemplo, la traducción de Nácar-Colunga, a pesar de estar hecha sobre el griego, dice: «Hemos hallado a aquel de quien escribió Moisés en la Ley y los Profetas, a Jesús, hijo de José de Nazaret». Cfr. *Sagrada Biblia*, E. NÁCAR; A. COLUNGA (trads.), Editorial Católica, Madrid 221967. Las traducciones de BiJer y SagBi son más cuidadosas (BiJer inserta una coma después de «hijo de José»; SagBi ordena el sintagma: «Jesús de Nazaret, el hijo de José»). El griego es inequívoco: ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται εὐρήκαμεν, Ἰησοῦν υἱὸν τοῦ Ἰωσήφ τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ.
62. Brown concede esta posibilidad, pero afirma que no es demostrable. Cfr. R.E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, vol. 1, cit., p. 267.
63. Cfr. B. LINDARS, *The Gospel of John*, NCBC, Eerdmans, Grand Rapids 1972, p. 118.
64. Cfr. R. BULTMANN, *The Gospel of John*, cit., pp. 103-104. También cfr. R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, cit., p. 458.
65. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan*, vol. 1, cit., p. 351. Schnackenburg insiste en la ignorancia que se tiene de Nazaret tanto en el AT como en la literatura rabínica temprana. Cfr. B. BAGATTI, «Nazareth», DBS, vol. 6, cols. 318-333. No podemos olvidar que un cierto origen humilde es algo que también se muestra en los evangelios de la infancia al hablar del nacimiento de Jesús en un pesebre y rodeado de pobreza. También hicimos mención de esta característica del comportamiento de Jesús al hablar de su aparición posterior al Bautista.
66. Como nuestro propósito no es analizar la divinidad de Jesús, sino su humanidad, no nos detendremos a considerar qué grado de confesión hay detrás del reconocimiento de Natanael. Sin embargo, se puede decir que tras la confesión «Rey de Israel» hay un ligero matiz que aleja esta confesión de todo valor político, para centrarse en el aspecto religioso. Y que esta corrección se produce también al anteponer el título de «Hijo de Dios», de modo que este último título podría decir algo más que el simple reconocimiento mesiánico de Jesús. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan*, vol. 1, cit., pp. 352-353.
67. Bultmann, que había estudiado en profundidad las posibles conexiones entre Jn y el gnosticismo, no estudió otras circunstancias que ejercen un enorme influjo en la interpretación del cuarto evangelio. Entre éstas se encuentra especialmente el *Sitz im Leben* de oposición entre la comunidad joánica y la sinagoga judía. Para las relaciones de la comunidad joánica con la sinagoga, cfr. R.E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, BiEsBi 43, Sígueme, Sala-

- manca 1983; O. CULLMANN, *The Johannine Circle. Its Place in Judaism, Among the Disciples of Jesus and in Early Christianity. A Study in the Origin of the Gospel of John*, SCM Press, London / Westminster, Philadelphia, 1976; R.A. CULPEPPER, *The Johannine School. An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*, Scholars Press, Missoula (Montana) 1975; A.E. HARVEY, *Jesus on Trial. A Study in the Fourth Gospel*, SPCK, London 1976.
68. Como ya hemos mencionado, casi todos los autores consideran que la conversación entre Nicodemo y Jesús finaliza antes de acabar el cap. 3, y que los últimos versículos son un discurso de revelación de Jesús introducido aquí por el evangelista. Difieren en el versículo concreto en el que poner fin al encuentro. Para unos sería 3,12 (cfr., p.ej., G.R. BEASLEY-MURRAY, *John*, cit., p. 46; F.J. MOLONEY, *The Gospel of John*, cit., p. 90; R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan*, vol. 1, cit., p. 412). Para otros 3,15 (cfr. J.H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary...*, vol. 1, cit., p. 117; M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, Gabalda, Paris 1936, p. 72). Todavía según algunos se podría situar en 3,10; cfr. J.-M. SEVRIN, *The Nicodemus Enigma: The Characterization and Function of an Ambiguous Actor of the Fourth Gospel*, en *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium, 2000*, R. BIERINGER; D. POLLEFEYT; F. VANDECASTEELE-VANNEUVILLE (eds.), JCHS 1, Royal Van Gorcum, Assen 2001, p. 361.
  69. La presencia de Nicodemo en distintas escenas a lo largo del evangelio nos obliga a seguir el curso de su trayectoria, y exceder así el límite que nos habíamos fijado de considerar exclusivamente los doce primeros capítulos.
  70. Un cierto Nicodemo está atestiguado por fuentes rabínicas como acaudalado galileo (cfr. Jn 7,52) del s. I d.C. Cfr. bGit [Gittin] 56a; bKet [Ketubbot] 66b; bTaan [Ta'anit] 19b-20a.
  71. «El nuevo nacimiento es necesario porque existen dos niveles de existencia: uno, la esfera de la “carne”, el otro, la esfera del “espíritu” [...] Si ponemos “mente” en lugar de “espíritu”, se vería al punto con claridad lo cerca que estamos de la extendida concepción helenística de los dos órdenes de existencia: el mundo superior, que es la esfera de la Mente, en el que habitan la luz y la inmortalidad, y el mundo inferior, que es la esfera de la materia o de las tinieblas» (C.H. DODD, *Interpretación del cuarto evangelio*, cit., p. 306). Dodd pone un par de ejemplos del *Corpus Hermeticum*. IV,4, donde se habla de que un hombre puede alcanzar el conocimiento y llegar a ser perfecto por medio del «bautismo» en un gran cuenco que Dios ha llenado de «mente»; y XIII,1 (también XIII,3), donde el iniciado dice: «he nacido en la mente y esto es la regeneración» (cfr. *ibidem*). Käsemann aceptó también que el texto reflejaba un dualismo de trazas helenísticas, pero lo consideraba ajeno al bagaje propio del evangelista. Cfr. E. KÄSEMANN, *The Structure and Purpose of the Prologue to John's Gospel*, en *New Testament Questions of Today*, ÍDEM (ed.), SCM, London 1969, p. 158.
  72. «[“Flesh” refers] to the nothingness of man's whole existence; to the fact that man is ultimately a stranger to his fate as to his own acts; that, as he now is, he does not enjoy authentic existence, whether he makes himself aware of the fact or whether he conceals it from himself. Correspondingly, “spirit” refers to the miracle of a mode of being in which man enjoys authentic existence, in which he understands himself and knows that he is no longer threatened by nothingness» (R. BULTMANN, *The Gospel of John...*, cit., p. 141). La opinión de Bultmann es acertada por lo que se refiere a aplicar la oposición no ontológicamente sino al comportamiento de la persona. Pero de todos modos seguía estableciendo una ruptura tajante entre ambas realidades.

73. «El pensamiento gnóstico parece afín a primera vista, pero analizado más de cerca revela diferencias fundamentales» (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan*, vol. 1, cit., p. 423). Especialmente hace referencia Schnackenburg a que el gnóstico se considera en sí portador del espíritu; para Jn el espíritu es el otorgado por Jesús.
74. R.E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, vol. 1, cit., p. 338.
75. «It is tempting to see a radical dualism here, as if consists of two parts, flesh and spirit, and only his spiritual part is of any true value. But the argument speaks of a second *birth*, and the whole man is in mind both before and after it. The *Spirit* is not a component part of man, but the influence which directs the *whole* man once he has been reborn. The man born from the flesh is man as he is by nature, impelled by the forces of his own natural endowment. The man born from the Spirit is man as he is when open to the influence of God, with all his natural forces brought under the control of the Spirit» (B. LINDARS, *The Gospel of John*, cit., p. 153; los subrayados son del autor). Lindars, en su comentario a 1,13, también señala las diferencias entre el empleo joánico de carne y espíritu con el de espíritu de verdad y espíritu de la mentira que aparece en algunos textos de Qumrán. Aceptando la idea de Lindars de una concepción unitaria del hombre, no hay que olvidar que en Jn «carne», refiriéndose efectivamente al hombre, lo hace especialmente a su condición creatural, heredada de la antropología del AT. Cfr. E. SCHWEIZER, «σάρξ κτλ.», GLNT, vol. 11, col. 1365.
76. «However sharp it may be, in the Fourth Gospel it is clearly not determined by an original dualism. The Fourth Gospel is, rather, sustained from the very beginning by the idea of the creation of all things by the Word. The Word did not come to a world that was foreign to him but to one that he had made [...]. The opposition between flesh and Spirit primarily relates therefore to the creatureliness and dependence of humanity in relation to God as Spirit, Source and Ruler of all of life. In that connection “flesh” does not denote what is “lower” in humankind but the whole human person, physical as well as spiritual. Accordingly, what is opposed to humankind [...] is not our existence as flesh but the radical disturbance that has arisen in that existence as a result of the self-direction that has brought us into a position of estrangement from God [...]. Hence when, as here, the “Spirit” is contrasted with this powerlessness of the flesh to enter the kingdom of God and to inherit the true life, “Spirit” does not denote the great ontological anti-flesh principle, but God himself as the source of life (cfr. 1:13)» (H. RIDDERBOS, *The Gospel According to John. A Theological Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids 1997, p. 131; el subrayado es nuestro). Estamos de acuerdo con Ridderbos en la no consideración de una oposición total entre «carne» y «espíritu», pero no parece que en Jn «carne» se identifique directamente con «the whole human person», sin ningún tipo de connotación. Nos parece más bien que, en conformidad con la herencia bíblica recibida, «carne» hace referencia al hombre, pero subrayando el aspecto de su debilidad. Cfr. nota anterior. Moloney subraya la necesidad de estudiar el concepto de «carne» en cada contexto: «The interpretation of the use of *sarx* in the Fourth Gospel must be determined by its Johannine context and not by other uses of the word in the NT. The majority of uses refers to the flesh of Jesus (1:14; 6:51,52,53,54,55,56), where it must be given a positive meaning. God is revealed in the physical manifestations of Jesus. On other occasions it refers to the flesh of human beings (1:13; 3:6; 8:15; 17:2). [...] There is a close link between 1:13 and 3:6. In both passages no judgement is made upon what is born of the flesh except to say that is physical flesh. The most pejorative use of *sarx* in the Fourth Gospel is condemnation of a judgement that comes from a human, superficial assessment of things seen, heard and experienced (8:15; cfr. 7:24)» (F.J. MOLONEY, *The Gospel of John*, cit., p. 99).

77. «“Flesh” here means human beings as they are born into this world: as such they are mortal, earthly, fleshly. While natural flesh is contrasted to divine birth and flesh to spirit, flesh in and of itself is not condemned» (M.M. THOMPSON, *The Humanity...*, cit., p. 43).
78. De las 12x en que aparece «carne» en Jn se puede descubrir un contexto de controversia con los «judíos» acerca del origen celestial en 1,12; 6,63 y 8,15. Así en 1,12-13 se habla de los que recibieron al Logos (1,12), «que no nacieron de la carne» (1,13), en oposición a los que no lo recibieron (1,11), con lo que se alude a esta incompreensión de Jesús como el que desciende (Logos). En el cap. 6, Jesús ha hablado a los «judíos» del pan que baja del cielo, pero incluso muchos de sus discípulos no le entienden (cfr. 6,60). Por eso les insiste: «¿Esto os escandaliza? ¿Y cuándo veáis al Hijo del hombre subir adonde estaba antes?» (6,61b-62). Antes les ha hablado de su descenso (cfr. 6,33.38.41.42.50.51.58) y ahora les habla de su ascenso (6,61b-62). Sin embargo, ellos no entienden y por eso puede añadir Jesús: «el espíritu es el que da vida, la carne no sirve para nada. Las palabras que os he dicho son espíritu y son vida» (6,63). En 8,14c de nuevo Jesús dice a los «judíos» que «vosotros no sabéis de dónde vengo ni a dónde voy», e inmediatamente añade que «vosotros juzgáis según la carne, yo no juzgo a nadie» (8,15).
79. Culpepper dirá: «In the conversation, [...] there is the pathos of age meeting youth, established religion meeting an emerging pneumatic movement, tradition confronting freedom» (R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, cit., p. 135).
80. En general la exégesis inglesa. Cfr. J.M. BASSLER, *Mixed Signals: Nicodemus in the Fourth Gospel*, JBL 108 (1989) 635-646; R.F. COLLINS, *From John to the Beloved Disciple. An Essay on Johannine Characters*, Interp. 49 (1995) 362-363; R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, cit., pp. 134-136; D.D. SYLVA, *Nicodemus and his Spices (John 19.39)*, NTS 34 (1988) 149. También E. KRAFFT, *Die Personen in Johannesevangelium*, EvTh 16 (1956) 20.
81. Cfr. J.M. AUWERS, *La nuit de Nicodème ou l'ombre du langage*, RB 97 (1990) 481-503; R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Glossa, Milano 1994, pp. 100-102. Sevrin sitúa a Nicodemo en una actitud ambigua, de cierto movimiento hacia una fe aún no clara, J.-M. SEVRIN, *The Nicodemus Enigma*, cit., 367-369.
82. Por eso Vignolo, al comentar 3,2 («Fue éste [Nicodemo] a Jesús de noche»), puede decir que «la formula ἐρχομαι πρὸς esprime un comunissimo movimento fisico di avvicinamento, ma è usata abitualmente da Gv per esprimere il dinamismo incoativo della fede de chi si accosta all'umanità di Gesù rivelatore» (R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo*, cit., p. 104).
83. Para Collins el llegar de noche es otra característica que aleja a Nicodemo de la luz. Cfr. R.F. COLLINS, *From John to the Beloved Disciple*, cit., 363.
84. Por eso nunca aparece en boca de los «judíos», sólo de personajes que muestran cierto acercamiento a Jesús: menor en la «gente» (6,25), mayor en Nicodemo (3,2) y aún mayor en los discípulos (1,38; 1,49; 4,31; 9,2; 11,8).
85. Sin embargo, no hay que olvidar que las preguntas de los personajes son un recurso habitual en Jn para progresar en la exposición.
86. Tampoco el lisiado, en el cap. 5, lleva a cabo ninguna confesión de fe, y se produce de nuevo un largo discurso de revelación de Jesús (cfr. 5,19-47).
87. Cfr. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, cit., *sub voce*, 3.b.
88. Cfr. B.F. WESTCOTT, *The Gospel According to St. John*, cit., p. 125. Blinzler, al hablar del *ecce homo* en 19,5, dice que ἄνθρωπος era frecuente en el lenguaje forense.

- Cfr. J. BLINZLER, *Der Prozess Jesu. Das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund der ältesten Zeugnisse dargestellt und beurteilt*, Friedrich Pustet, Regensburg <sup>4</sup>1960, p. 329, nt. 33. Así lo interpretó ya hace tiempo Bover, que traduce: «¿Por ventura nuestra ley condena *al reo*, si primero no oye su declaración y viene en conocimiento de lo que hizo?» (*Nuevo Testamento trilingüe*, J.M. BOVER; J. O'CALLAGHAN, BAC 400, Madrid <sup>3</sup>1994). Estos significados especiales de ἄνθρωπος según el contexto son estudiados en el diccionario de Bauer (cfr. *sub voce*, 2.b) pero sólo se indican algunos de los que adopta la palabra ἄνθρωπος («hombre adulto», «marido», «hijo», «esclavo»).
89. El hecho de que en los caps. 7-10 se recrudezca la oposición de los «judíos» contra Jesús se manifiesta también en el uso de la palabra ἄνθρωπος, pues de los 16 casos que se le aplican a Jesús en Jn, casi la mitad tiene lugar en estos 4 capítulos (7,51; 8,40; 9,11.16bis.24; 10,33). La oposición se desarrolla así: en 7,25-30 algunos ven contradicción entre el origen del Cristo y el de Jesús. Estas discusiones se repiten en 7,40-44, poco antes del versículo que tratamos aquí. Son también motivo principal del cap. 8 (cfr. 8,19.48). En el cap. 9 se discute de nuevo sobre el origen de Jesús (cfr. 9,29.33). Por último, en 10,33 los «judíos» declaran abiertamente el motivo de su condena a Jesús: «No queremos apedrearte por ninguna obra buena, sino por una blasfemia y porque tú, siendo *hombre*, te haces a ti mismo Dios». Teniendo en cuenta todos estos datos, no parece indiferente cualquier referencia a Jesús como hombre, por muy leve que parezca.
  90. En el mismo cap. 7, Brown señala estos otros: en 7,8-10, ἀναβαίνω significa primariamente «subir a Jerusalén», pero de modo secundario «subir al Padre» (pp. 537-38); en 7,27 los «judíos» dicen saber de dónde es Jesús, pero realmente lo que conocen es su origen terreno, no el celestial (p. 549); en 7,33 ὑπάγω es interpretado por los «judíos» como marcharse a otras tierras, pero en realidad significa «volver» al Padre. Cfr. R.E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, vol. 1, cit., p. 550. Es además conocido el doble significado de κρίναι («juzgar», que es lo que hacen ahora al reunirse los «sumos sacerdotes» y «fariseos»; y «condenar», que adelanta los acontecimientos venideros). Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan*, vol. 2, cit., p. 194, a raíz del κρίναι de 7,24 («No juzguéis según la apariencia. Juzgad con juicio justo»).
  91. Hay que tener en cuenta, además, que poco antes de este versículo los ministros que habían ido a detener a Jesús habían dicho «jamás un *hombre* ha hablado así» (7,46). Cfr. C. PANACKEL, *IDOÚ HO ÁNTHROPOS...*, cit., pp. 123-124.
  92. Mientras Marta sí lleva a cabo una confesión de fe (cfr. 11,27), María se caracteriza más por su acercamiento al Jesús humano, ante quien se postra en actitud de súplica (11,32) y le unge los pies (12,3).
  93. Que el evangelista dispensa a Nicodemo un trato de favor, se puede deducir también del hecho de que, para la crítica de la redacción, Nicodemo no figuraba en la fuente del evangelista, que lo añadió en su relato evangélico. Si lo añadió fue porque le interesaba recalcar su actitud en la muerte de Jesús. Cfr. para la cuestión de su introducción por el evangelista, R. BULTMANN, *The Gospel of John*, cit, p. 668. Coinciden Brown y Schnackenburg. Cfr. R.E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, vol. 2, cit., p. 1259; R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan*, vol. 3, cit., p. 365.
  94. Cfr. Nm 19,11-16.
  95. Cfr. S.S. SMALLEY, *John. Evangelist and Interpreter*, Paternoster, Exeter <sup>2</sup>1998, p. 254.
  96. Si bien cabía la posibilidad de celebrarla un mes más tarde (cfr. Nm 9,6-12).

97. La consideración positiva que se puede hacer de Nicodemo está en correlación con el paralelismo que se puede establecer entre él y José de Arimatea. También José es rico (cfr. Mt 27,57; para Nicodemo no hay más que considerar la cantidad de ungüento mencionada en Jn 19,39) y miembro del Sanedrín (Mc 15,43 dice de José de Arimatea que era βουλευτής; Jn 3,1 dice de Nicodemo ἄρχων τῶν Ἰουδαίων, que equivale a miembro del Sanedrín, cfr. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, cit., *sub voce*, 2.a, que cita expresamente Jn 3,1 como uno de los ejemplos de ἄρχων como «miembro del Sanedrín»). Y como la figura de José está considerada positivamente (Jn mismo lo llama discípulo, aunque a escondidas, cfr. 19,38), habrá que pensar lo mismo de Nicodemo.
98. También Auwers concluye que más que en otros personajes del evangelio, la fe es para Nicodemo un camino. Cfr. J.M. AUWERS, *La nuit de Nicodème...*, cit., 503.
99. Como dice Brown: «Si en el relato va implícito algún tema teológico por vía de simbolismo, habrá de ser la conclusión de un tema como el de la realeza que tanto ha destacado en la historia de la crucifixión» (R.E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, vol. 2, cit., p. 1264). Coincide R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo*, cit., p. 121, que en nt. 191 ofrece datos acerca de esta unción real en la sepultura (entre otros 2Cr 16,14). Schnackenburg duda de este valor, a causa de que propiamente no se ungió el cuerpo de Jesús, sino los lienzos (cfr. 19,40). Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan*, vol. 3, cit., p. 366. Pero no parece que ello sea problema para el simbolismo que pudiera buscar el evangelista. Sylva interpretó la abundancia de especias empleadas como un síntoma de la falta de fe de Nicodemo, que no veía más allá del simple cuerpo muerto de Jesús. Cfr. D.D. SYLVA, *Nicodemus and his Spices (John 19.39)*, NTS 34 (1988) 148-151. M. Pérez-Fernández ha entendido últimamente la acción de Nicodemo como típica obra de misericordia judía, esto es, le da un sentido positivo. Cfr. M. PÉREZ-FERNÁNDEZ, *Las Bodas de Caná y la Sepultura de Jesús (Jn 2,1-11 y 19,29-40). Dos obras de misericordia en el Evangelio de Juan*, en *Signum et Testimonium*, cit., pp. 120-121.
100. También Brown identificaba a José de Arimatea y Nicodemo como «unos hombres que en parte aceptaron a Jesús durante su ministerio, a los que su muerte da ocasión de demostrar el amor que le tenían» (R.E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, vol. 2, cit., p. 1263-1264). Y Vignolo señala que «tra la non accoglienza e l'accoglienza del Verbo venuto tra i suoi (1,10-11) c'è la possibilità –reale e sempre aperta– di un passaggio dalla prima alla seconda» (R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo*, cit., p. 128).
101. Sobre la secuencia de la samaritana puede verse, como estudios generales: J.E. BOTHA, *Jesus and the Samaritan Woman. A Speech Act Reading of John 4:1-42*, NTS 65, E.J. Brill, Leiden 1991; T. OKURE, *The Johannine Approach to Mission. A Contextual Study of John 4:1-42*, WUNT 2.31, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1988; B. OLSSON, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-Linguistic Analysis of John 2:1-11 and 4:1-42*, CB.NT 6, Gleerup, Lund 1974. Más específicamente, centrándose en el personaje: M.M. PAZDAN, *Nicodemus and the Samaritan Woman. Contrasting Models of Discipleship*, BTB 17 (1987) 145-148; R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo*, cit., pp. 129-176.
102. De nuevo vemos aquí, como había sucedido con Nicodemo, que la samaritana interpreta literalmente las palabras de Jesús. No hay que interpretarlo como una actitud reticente de la mujer a creer. Jn maneja perfectamente los personajes, y se sirve del recurso retórico del malentendido para hacer avanzar la narración y el conocimiento progresivo de Jesús. Además del malentendido en torno al agua, en la pregunta de la samaritana hay un doble juego irónico: ella pregunta con ironía,

- pero a la vez la ironía del evangelista se sobrepone a la de ella, porque efectivamente, Jesús es más grande que Jacob. Al primer tipo de ironía se ha venido a llamar «verbal» (está en boca del personaje); al segundo, «dramática» (a nivel de lectura). Cfr. R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo*, cit., pp. 156-157, nt. 248.
103. Desde el comienzo de la escena la actitud de Jesús es sorprendente: primero pide de beber a una samaritana, siendo él judío (4,7); después, en contradicción con su petición anterior, viene a decir que él tiene un agua viva (4,10).
  104. Para muchos autores, en realidad, esta referencia de Jesús al marido de la mujer no es tan sorprendente. Últimamente se reconoce cada vez más el valor simbólico de la conversación entre Jesús y la samaritana en términos nupciales. A favor de ello juega la relación con textos del AT acerca de encuentros nupciales en un pozo (Isaac —un siervo por él— y Rebeca, Gn 24,10-28; Jacob y Raquel, Gn 29,1-12; Moisés y las hijas de Madián, Ex 2,15b-22) y también conexiones semánticas entre el agua, el pozo y las relaciones esponsales. (Prv 5,15-18; 9,17; Eclo 25,25; 26,12; Cant 4,12.15). Cfr. C.M. CARMICHAEL, *Marriage and the Samaritan Woman*, NTS 26 (1980) 332-346; L. ESLINGER, *The Wooing of the Woman at the Well: Jesus, the Reader and the Reader-Response Criticism*, JLT 1 (1987) 167-183. Según estas interpretaciones, la conversación entre Jesús y la samaritana en 4,7-18 gira en torno a un triple nivel de sentido del «agua»: uno básico, y dos de tipo figurado. El básico es, evidentemente, la referencia al agua física del pozo; así entiende la samaritana todas las referencias al agua. Pero según estos autores, hay otro sentido figurado que también es seguido implícitamente por la mujer (sin manifestarlo claramente): entender las referencias al agua como una promesa nupcial en labios de Jesús. Por eso, cuando finalmente ella acepta esa agua y pide a Jesús de beber (4,15), éste le pide que traiga a su marido, para corregir una interpretación nupcial en términos meramente carnales. Jesús no ofrece a la mujer unas nupcias físicas, sino espirituales. Cfr. R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo*, cit., pp. 146-168.
  105. Evidentemente, el evangelista, para hablar del Mesías samaritano, no le aplica el nombre adecuado de Taheb, que hubiera supuesto una complicación en la comprensión del pasaje. Cfr. C. PANACKEL, *IDOÚ HO ÁNTHROPOS...*, cit., p. 75, nt. 19.
  106. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan*, vol. 1, cit., p. 511.
  107. «Il climax dei titoli cristologici in bocca alla samaritana scandisce le tappe di un cammino di fede: il giudeo del v. 9, il signore, a confronto con Giacobbe dei vv. 9-13, diventa un profeta al v. 19, quindi «un uomo che mi ha detto tutto quello che ho fatto», forse addirittura il Cristo stesso ai vv. 26.29» (R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo*, cit., p. 145; subrayado del autor).
  108. Para Panackel, la afirmación de 4,29 recoge los tres tipos de afirmaciones que la samaritana ha reconocido en Jesús. A través del término ἄνθρωπος reconoce su humanidad, que había manifestado al declararle «judío» (4,9); a través de «me ha dicho todo lo que he hecho» reconoce su condición profética, que había manifestado en 4,19; y llamándole χριστός, recoge la revelación que le había hecho el mismo Jesús (4,26). Cfr. C. PANACKEL, *IDOÚ HO ÁNTHR\_POS...*, cit., p. 86.
  109. Panackel propone una estructuración quíastica de toda la escena: A: introducción (4,1-6); B: diálogo con la samaritana (4,7-26); C: interludio (4,27-30); B': diálogo con los discípulos (4,31-38); A': conclusión (4,39-42). Queda así en la posición central el interludio, donde se encuentra 4,29. Cfr. C. PANACKEL, *IDOÚ HO ÁNTHR\_POS...*, cit., pp. 81-82. Schnackenburg indica el núcleo de la perícopa un poco antes, en la declaración de 4,26 («Yo soy, el que está hablando contigo»). Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan*, vol. 1, cit., p. 511. Pero en 4,29 nos hallamos todavía en ese contexto.

110. Este tipo de acercamiento se ha podido observar en Nicodemo, si bien él no lleva a cabo una explícita confesión de fe. Pero su trato con el Jesús humano es considerado positivamente por el evangelista, como un reconocimiento implícito de la condición especial de Jesús. En el Bautista no se da este itinerario desde lo humano en Jesús para llegar a un reconocimiento más profundo. El trato del Bautista con la humanidad de Jesús consiste más bien en comprobar que aspectos de esta humanidad (aparición posterior de Jesús, cfr. 1,15c.27.30b; conocimiento anterior de Jesús como mero hombre –cfr. 1,31.33a–: «yo no lo conocía») no son inconvenientes a la comprensión de fe. La misma superación de inconvenientes humanos se había dado en Natanael (procedencia de Nazaret). Sobre estos dos puntos gira, por tanto, la contemplación de la humanidad de Jesús por Jn en relación a los personajes: su humanidad es camino a una comprensión más profunda de su persona (Nicodemo, ahora la samaritana), y negar posibles inconvenientes a este reconocimiento que puedan surgir en algún aspecto de esa humanidad (el Bautista, Natanael).
111. Cfr. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, cit., *sub voce*, 3.a.δ. Se aprecia su carácter indefinido ya que se podría traducir igualmente como: «venid a ver a uno...». Aunque algunos autores consideran insuficiente esta traducción, porque elimina la riqueza de significado de ἄνθρωπος. Cfr. C. PANACKEL, *IDOU HO ÁNTHR\_POS...*, cit., p. 84.
112. No como el Profeta mosaico que se identificaba con el Mesías, sino como un profeta cualquiera.
113. Cfr. C. PANACKEL, *IDOU HO ÁNTHROPOS...*, cit., pp. 78-87. Cfr. también J.-O. TUÑÍ, *Escritos joánicos y cartas católicas*, IEB 8, Verbo Divino, Estella 1995, p. 88.
114. Cfr. p.ej., E. HAENCHEN, *John. A Commentary on the Gospel of John*, vol. 1, Hermeneia, R.W. FUNK (trad.), Fortress Press, Philadelphia 1984, p. 224; F.J. MOLONEY, *The Gospel of John*, cit., p. 135.
115. Schnackenburg recuerda que la frase con μήτι no espera siempre una negación; cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan*, vol. 1, p. 513 (remite a F. BLASS; A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, [revisado por F. REHKOPF], Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>16</sup>1984, § 427,2). También Panackel admite que «hers is a tentative question with a shade of hope that the answer will be positive [...] implying a kind of belief in Jesus as the Messiah» (C. PANACKEL, *IDOU HO ÁNTHR\_POS...*, cit., p. 86).
116. En la misma línea, como un modo prudente de proponer la fe en un Mesías «judío» a sus compatriotas samaritanos, cfr. R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo*, cit., p. 171.
117. No se trata propiamente de una confesión de fe mesiánica, sino más bien de un reconocimiento de Jesús por encima de cualquier otro salvador del mundo («verdaderamente» él es el único). Cfr. C.R. KOESTER, *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community*, Fortress Press, Minneapolis <sup>2</sup>2003, p. 43.
118. Cfr. R. BULTMANN, *The Gospel of John*, cit., p. 193, nt. 3.
119. Desde luego la samaritana no llega a un reconocimiento de la divinidad de Jesús. Sólo Jesús la expresa indirectamente a través de su identificación como el que da el agua viva que brota para la vida eterna (4,10.14) y quizás en su reconocimiento «Yo soy, el que habla contigo», que es el primero de los ejemplos de *ego eimi* en el evangelio. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan*, vol. 1, cit., p. 511.
120. R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo*, cit., pp. 171-172.



121. Para una panorámica general del cap. 9, cfr. S. SABUGAL, *La curación del ciego de nacimiento (Jn 9,1-41). Análisis exegético y teológico*, BEsB 2, Biblia y Fe, Madrid 1977; M. GOURGUES, *L'aveugle-né (Jn 9). Du miracle au signe: typologie des réactions à l'égard du Fils de l'homme*, NRTb 104 (1982) 381-395; J.W. HOLLERAN, *Seeing the Light. A Narrative Reading of John 9*, ETHL 69 (1993) 5-26 y 354-382. Sobre la hábil estructuración del capítulo, cfr. G. MARCONI, *La vista del ciego. Struttura di Gv 9,1-41*, Gr. 79 (1998) 625-643. Un análisis centrado en el personaje, en J.L. STALEY, *Stumbling in the Dark, Reaching for the Light: Reading Character in John 5 and 9*, Sem 53 (1991) 55-80.
122. Marconi divide la perícopa en 7 escenas, pero admite la posibilidad de una estructuración de todas ellas en 3 grupos. Cfr. G. MARCONI, *La vista del ciego*, cit., 625, nt. 2.
123. De las 4 referencias a Jesús como ἄνθρωπος, una es en boca del ciego (9,11), y tres en labios de los «fariseos» (9,16bis.24b). También en el cap. 9 se encuentra una de las autodenominaciones de Jesús como υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (9,35). Además, en el cap. 9 ἄνθρωπος aparece 3x en referencia al ciego sanado (9,1.24a.30).
124. Texto griego (9,11): ἀπεκρίθη ἐκεῖνος· ὁ ἄνθρωπος ὁ λεγόμενος Ἰησοῦς πλὴν ἐποίησεν καὶ ἐπέχρισέν μου τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ εἶπέν μοι ὅτι ὕπαγε εἰς τὸν Σιλωὰμ καὶ νίψαι· ἀπελθὼν οὖν καὶ νιψάμενος ἀνέβλεψα.
125. Para las variantes, cfr. *Novum Testamentum Graece et Latine*, E. NESTLE; K. ALAND (eds.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart <sup>27</sup>1994, *ad locum*. En apoyo de que el texto subraya la humanidad de Jesús, cfr. J. MATEOS; J. BARRETO, *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Cristiandad, Madrid <sup>2</sup>1982, pp. 439-440; C. PANACKEL *IDOU HO ANTHROPOS...*, cit., p. 154.
126. Aunque no ha sido señalado hasta ahora, la valoración del carácter humano de Jesús debería comprender también su mismo nombre, Jesús, pues indirectamente es una forma de señalar su presencia común entre los hombres. Cfr. C. PANACKEL, *IDOU HO ANTHROPOS...*, cit., p. 153, que cita también, por lo que respecta a las implicaciones del nombre de Jesús, a Taylor y Sabugal. Cfr. V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, Macmillan, London 1962, p. 7; S. SABUGAL, *La curación del ciego de nacimiento*, cit., p. 83. Cfr. también S. SABUGAL, *Χριστος. Investigación exegética sobre la cristología joannea*, Herder, Barcelona 1972.
127. C.R. Koester, en el capítulo que dedica a los personajes en Jn, hace un análisis de la figura de Jesús a través de su triple presentación como hombre, Mesías-Profeta y Dios encarnado, y dice que «although interpreters sometimes give primary attention to one element, such as Jesus' divinity, each element has its own integrity, and it is through the interplay of all three aspects that the evangelist presents Jesus' identity and mision» (C.R. KOESTER, *Symbolism in the Fourth Gospel*, cit., p. 39).
128. Esta consideración de Jesús como juez ya en su existencia terrena está presente en otros textos (cfr. 3,19, 5,24; 12,46-48).
129. La insistencia, a lo largo de la narración, en cómo han tenido lugar los hechos otorga a la escena una gran fuerza realística: el ciego se atiene una y otra vez a los hechos (cfr. 9,15.25.30), mientras los «fariseos» buscan tergiversarlos (cfr. 9,16.24.29). La insistencia del ciego en los hechos está en la misma línea de su experiencia humana de Jesús.
130. Como se expuso en el cap. II de la tesis, «Hijo del hombre» en Jn mantiene rasgos humanos, pero ante todo se subrayan los divinos. En este caso concreto el carácter divino queda marcado por la adoración que recibe Jesús por parte del ciego (cfr. 9,38b). Cfr. C.R. KOESTER, *Symbolism in the Fourth Gospel*, cit., pp. 108-109.

131. Para ser exactos, sí se necesita una superación de los meros elementos humanos, pero sin anular éstos (para Bultmann, los elementos humanos de Jesús suponían una dificultad para la fe). Por esto, más que de «superación» convendría hablar de «profundización».
132. Lo reconoce Panackel: «In Jn 9 the evangelist has once again set side by side the divine and the human aspects of the person of Jesus». Cfr. C. PANACKEL, *IDOÚ HO ANTHROPOS...*, cit., pp. 151-152.
133. El reconocimiento de la preexistencia de Jesús por el Bautista también supone una consideración que apunta a su divinidad. Al menos en la intención del evangelista. Otra cosa, como hemos dicho, es que originariamente el Bautista la aplicara a Elías (que evidentemente preexistió al Bautista).
134. Cfr. R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo*, cit., p. 128.

## ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN .....	11
ÍNDICE DE LA TESIS .....	17
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS .....	19
PERSONAJES SINGULARES FRENTE A LA HUMANIDAD DE JESÚS .....	35
1. JUAN BAUTISTA .....	35
2. LOS PRIMEROS DISCÍPULOS. FELIPE Y NATANAEL .....	42
3. NICODEMO .....	50
4. LA SAMARITANA .....	56
5. EL CIEGO DE NACIMIENTO .....	59
6. CONCLUSIONES .....	61
NOTAS .....	65
ÍNDICE DEL EXCERPTUM .....	83

